Giovanni Reale - Dario Antíseri

Historia de la filosofía

4. De Spinoza a Kant



Síntesis

Análisis

Léxico

Mapas conceptuales

Textos



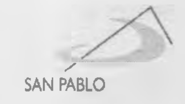


HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

GIOVANNI REALE – DARIO ANTÍSERI

4 DE SPINOZA A KANT





Las fotografías provienen del Archivo fotográfico de la Editrice La Scuola, con excepción de Arborio Mella, 14, 202, 453, 494, 500, 515; Biblioteca Protestante (París), 252, Civica Raccolta Stampe Bertarelli (Milán), 247; Dolphin, 463; Farabolafoto, 61, 262; Giorcelli, 26, 84, 311; "La Repubblica", 316; Lores Riva, 367, 432; Stradella-Costa, 349; Spectra, 276; Titus, 394, Tomsich, 293, 510.

La Editorial La Scuola se declara a disposición de los habientes derechos no encontrados, y además de las eventuales omisiones y/o errores involuntarios en la atribución de las fotografías y de los textos antológicos, y está dispuesta a corregirlos, en caso de amable señalación, en la próxima reimpresión

Título original
Storia della filosofia IV
Da Spinoza a Kant

Título traducido
Historia de la filosofía IV
De Spinoza a Kant

Autor
Giovanni Reale – Dario Antiseri

Traducción
Jorge Gómez

© La Scuola S.p.A
Via Cadorna, 11
25124 Brescia – Italia

2a. edición, 2011
Queda hecho el depósito legal según
Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995

ISBN
978-958-715-079-7

© SAN PABLO
Carrera 46 No. 22A-90
Tel.: 3682099 – *Fax:* 2444383
E-mail: editorial@sanpablo.com.co
www.sanpablo.com.co

Distribución: Departamento de Ventas
Calle 17A No. 69-67
Tel.: 4114011 – *Fax:* 4114000
E-mail: direccioncomercial@sanpablo.com.co

BOGOTÁ – COLOMBIA

PRÓLOGO

Nuestro presente viviente tiene tras sí no sólo el horizonte del yo como lo que acompaña todas nuestras representaciones, sino la fuerza del imperativo categórico que funda la moralidad en el sentido secular del término. Pero, como un telón de fondo se encuentra, más atrás, retrospectivamente, la comprensión racional de Dios, el *more geometrico demostrata*, la crítica de la religión. Compuesta así la escena, esto es lo que se encuentra en este cuarto volumen de la *Historia de la filosofía, de Spinoza a Kant*, obra de los profesores Giovanni Reale y Dario Antíseri.

Los polos en tensión no son, pues, Dios y el hombre; sino la razón y la moralidad. ¿Se puede separar una de otra?, ¿se funda ésta en aquélla?, ¿aquélla, sólo encuentra su razón de ser en ésta? Acaso la radicalidad de su enlace se halla cuando se encuentra la sentencia "ser racional es querer ser racional" (Husserl); pero sin todo este trayecto como fundamento es imposible llegar a comprender el sentido y el alcance de este proyecto.

Así, pues, que todo es una misma sustancia o que la crítica consista, precisamente, en establecer los límites y posibilidades de la facultad de juzgar se nos ofrece no sólo como un resultado, sino como el sentido íntimo de la relación entre proceso y progreso; frente a ellos la subjetividad adquiere un sentido pleno de responsabilidad. Así, ante la idea de la autonomía, el hombre se descubre al mismo tiempo pleno de posibilidades y solo, en solitud, teniendo que habérselas con el compromiso radical del sentido del mundo, de lo que para él significan sus potencias anímicas, en fin, de realizar un diálogo solitario con Dios.

Y, ¿qué papel cumple en todo ello la voluntad? Este asunto hace del ser humano no sólo persona, sino también sujeto moral. El pensar no sólo ofrece la condición desde la que el sujeto construye el conocimiento, sino desde donde opera el despliegue de su sentido de ser, de su comprensión de lo que es en sí lo moralmente correcto; pero ello

sólo lo puede alcanzar cada quien ahí, en la intimidad de su ser, en el ámbito de su conciencia moral. Y, claro está, esto sólo puede hacerlo reflexivamente, desde el problemático y liberador concepto de autonomía.

Así, pues, en el enlace entre estas cimas del pensamiento –Spinoza y Kant– también están los rodeos que nos legan, por ejemplo, el sólido concepto de mónada. Sí, se trata de hallar un "primer elemento" que explique la configuración espiritual, análogo al átomo, para la realidad física. Y ese primer constitutivo en sí somos todos y cada uno de nosotros, sin poder acudir a nada distinto; sin poder salir de nuestros propios límites. De ahí que esa búsqueda de razón suficiente halle un cuádruple principio. Y ése, en resultas, somos todos y cada uno frente a la tarea infinita de la responsabilidad del sentido.

Nuevamente, con la amabilidad de maestros de la vida y de los libros, Reale y Antíseri dejan al alcance del lector este asunto del que debe decirse, una vez más, con Agustín de Hipona: *mea res agitur.* Kant va a dar a esta sentencia su esplendor al mostrar que la pregunta que resume todas las tres anteriores –qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me es lícito esperar– se resumen una sola: ¿qué es el hombre? Ése, pues, "es mi asunto".

La modernidad es, así considerada, una antropología filosófica. Como tal ella se expresa no sólo al ofrecer unas teorías del conocimiento y de la ciencia, sino también al enfrentar la tarea de la comprensión tanto de la moral como de la religión. Es, en su radical sentido, el ¡Conócete a ti mismo! del momento germinal de la eclosión de la filosofía, ahora depurado por una larga meditación que vuelve y reinicia, hasta llegar a nuestros días, en las formas de fenomenología, de teoría crítica de la sociedad, de teoría de la acción comunicativa, de juegos de lenguaje.

¿Qué más ofrecen los autores? Ya lo sabemos, un dispositivo didáctico para que esta discusiones, por cierto ásperas, y estas teorías, a fe complejas, queden al alcance del lector. Se trata, entonces, de un proyecto filosófico en diálogo, que permite la comprensión, pero, igualmente, el orientarse para ir en busca de más radicales fundamentos. De ahí el surtido de fuentes y textos que acompañan la exposición. Desde luego, como en los otros volúmenes, aquí el estudioso encuentra cuadros sinópticos y mapas conceptuales que orientan no sólo el aprendizaje, sino también la investigación.

Queda, así, trazado "a mano alzada" el panorama del filosofar que funda nuestro presente viviente y lo potencia en el horizonte de hacer de cada quien, de la persona humana, el centro de la responsabilidad histórica por el sentido.

Dr. Germán Vargas Guillén
Director de la Colección Textos de Filosofía

Cuarta parte

EL OCASIONALISMO, SPINOZA Y LEIBNIZ

Dios no está en el mundo sino que el mundo está en Él;
porque Él no está sino en sí mismo,
Dios está sólo en su inmensidad.

NICOLÁS MALEBRANCHE

Todo cuanto existe, está en Dios
y nada es posible o concebible sin Él.

BARUCH SPINOZA

Cada sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o de todo el universo, que ella manifiesta a su modo particular [...]. De manera que podemos decir que el universo se multiplica en la misma proporción que las sustancias y la gloria de Dios se multiplica a la par, gracias a tantas representaciones de su obra.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

El mundo de Spinoza es una transparencia sin color de la divinidad, mientras que el mundo de Leibniz es un cristal que refracta su luz en una riqueza de colores infinitos.

LUDWIG FEUERBACH

Capítulo XVI

LA METAFÍSICA DEL OCASIONALISMO Y MALEBRANCHE

I. Los *primeros ocasionalistas*

√ El cartesianismo tuvo gran éxito sobre todo en Holanda y Francia. Excepto las reacciones y las oposiciones, hubo un grupo de pensadores que profundizó aspectos metafísicos y gnoseológicos, radicalizando en particular el dualismo subsistente entre pensamiento y extensión y proponiendo recurrir *a Dios* como única solución del problema de la relación recíproca de las dos sustancias: la voluntad y el pensamiento humano no actúan directamente sobre los cuerpos, sino que son *ocasiones* para que Dios intervenga y produzca los efectos correspondientes en éstos, del mismo modo que los movimientos de los cuerpos son "causas ocasionales" para que Dios actúe y genere las ideas correspondientes.

Los precursores del ocasionalismo
→ § 1-3

√ Esta teoría, denominada "ocasionalismo", fue concebida por Luis de la Forge (1667-1733), Géraud de Cordemoy (1620-1684), Johannes Clauberg (1622-1665) y luego formulada por Arnoldo Geulincx (1624-1669), y gracias a Malebranche (1638-1715) quien realizó una elaboración más precisa de ésta, se popularizó y se dio a conocer.

1. El problema cartesiano no resuelto del que nació el ocasionalismo

El cartesianismo tuvo gran éxito sobre todo en Holanda, en donde Descartes había residido, y en Francia, donde llegó a ser una moda intelectual, que provocó vivas reacciones y oposiciones. De estas últimas, se hablará más adelante. Aquí debemos ocuparnos de la evolución que atravesó el cartesianismo por parte de un grupo de pensadores quienes profundizaron en sus aspectos metafísicos y gnoseológicos, llegando a resultados del todo imprevisibles.

Uno de los problemas más notables que Descartes dejó sin resolver fue el de la explicación de la acción recíproca de la *res cogitans* y de la *res extensa*, del alma y del cuerpo. La pseudosolución de la "glándula pineal" constituía, en realidad, una clamorosa "retirada" a un cómodo *asylum ignorantiae* (refugio de la ignorancia).

Algunos pensadores, llevando las premisas cartesianas a sus últimas consecuencias, radicalizaron el dualismo subsistente entre "pensamiento" y "extensión", negando la posibilidad de que el primero actuara sobre el segundo y viceversa, y propusieron recurrir *a Dios* como única solución del problema de la recíproca relación entre las dos sustancias.

La voluntad y el pensamiento humano no actúan directamente sobre los cuerpos sino que son "ocasiones" para que Dios intervenga y produzca los efectos respectivos sobre los cuerpos, del mismo modo que los movimientos son "causas ocasionales" para que Dios actúe y genere las ideas correspondientes.

Esta teoría, por consiguiente, fue llamada "ocasionalismo". Fue preparada por L. de la Forge, G. de Cordemoy, J. Clauberg, pero fue formulada por A. Geulincx y gracias a Malebranche, quien realizó una elaboración más precisa de ésta, se popularizó y se dio a conocer.

2. Autores que concibieron el ocasionalismo

El médico Louis de la Forge (1667-1733), en su *Tratado sobre el espíritu humano, de sus facultades, de sus funciones, y de su unión con el cuerpo* (elaborado hacia 1661 y publicado en 1666), enfatiza las relaciones problemáticas entre alma y cuerpo, como la distinción entre "causas principales" y "causas ocasionales" y señala a Dios como el verdadero origen de los movimientos, como también de la unión del alma con el cuerpo.

Géraud de Cordemoy (1620-1684), de tendencia inicialmente cartesiana, se adhirió posteriormente al atomismo democriteo con la obra *La distinción de alma y cuerpo con miras a una clarificación de la física* (publicada en 1666) en la que, entre otras cosas, sostiene la tesis de que no sólo la acción del alma sobre el cuerpo (y viceversa) sino que la forma de causalidad activa es incomprensible sin la intervención de Dios.

Johann Clauberg (1622-1665) en su escrito *La comunicación entre alma y cuerpo*, afirma que ésta no depende de su naturaleza sino de la "sola libertad de Dios".

3 Arnoldo Geulincx

3.1 Formulación sistemática del ocasionalismo

Arnoldo Geulincx (1624-1669) como ya se dijo, fue el primero que dio forma precisa al ocasionalismo. Inicialmente enseñó en Lovaina y luego en Leiden, en donde se convirtió al calvinismo. Sólo una parte de sus escritos fue publicada mientras vivió; la restante producción salió a la luz luego de su muerte, gracias a sus alumnos.

Según Geulincx, la primera y fundamental verdad que se impone es la de la *existencia del sujeto pensante consciente*. Ahora bien, de todo lo que hace el sujeto, él tiene plena conciencia: al contrario, si el sujeto no tiene conciencia de realizar determinadas acciones, esto hace que en realidad no las realice. Nosotros no tenemos conciencia de *producir efectos* sobre el cuerpo, *en cuanto ignoramos completamente el modo en que estos se producen*; luego esto significa que no somos nosotros quienes los producimos.

Somos simples "espectadores" y no "actores" de todo lo que sucede en el alma y en el cuerpo paralelamente.

Cuando el alma tiene determinadas *posiciones*, seguidas de ciertos movimientos en el cuerpo, y viceversa, cuando se hacen movimientos corporales seguidos de percepciones del alma, voliciones y movimientos no son "causas reales" sino que hacen el papel de "causas ocasionales" junto a la intervención de Dios.

3.2 Anticipaciones significativas de Spinoza y Leibniz

El alma y el cuerpo son como dos relojes sincronizados pero no por recíproca interacción sino que son regulados continuamente por Dios. Sin embargo, como lo han hecho notar los estudiosos, Geulincx no está lejos, en algunos textos, de la solución adoptada por Leibniz y que hará célebre en su doctrina de la "armonía preestablecida", de la que se hablará más adelante.

Geulincx no limita su ocasionalismo a la explicación de las relaciones alma-cuerpo sino que lo amplía a la de todas las interacciones "aparentes" de las sustancias finitas.

Más aún, él se anticipa precisamente a Spinoza al afirmar que, de alguna forma Dios produce todas nuestras ideas con su mente, y nosotros somos *modos* de la misma mente divina, así como produce los cuerpos mediante la extensión, siendo éstos *modos* de la extensión.

También en ética Geulincx anticipa, así sea de forma rapsódica, algunos pensamientos que Spinoza hará famosos, sobre todo al reducir la virtud a la razón y al proclamar la aceptación serena de la voluntad de Dios y de la necesidad.

La siguiente consigna resume todo un programa: ¡*ita est, ergo ita sit*! (así es, luego así sea).

II. *Malebranche y el desarrollo del ocasionalismo*

Su vida y los textos más importantes
→ § 1

√ Nicolás Malebranche nació en París en 1638, entró en 1660 a la Congregación de los Padres del Oratorio, en donde estudió la Escritura y el agustinismo, y en 1664 fue ordenado sacerdote. En el mismo año, inició la lectura sistemática de Descartes, que marcó de modo decisivo su pensamiento y su producción filosófica: *La búsqueda de la verdad* (1674-1675), *Tratado de la naturaleza y de la gracia* (1680), *Tratado de moral* (1684), *Las conversaciones sobre metafísica* (1688). Murió en 1715.

La visión de las cosas en Dios y el principio "todo está en Dios"
→ § 2-6

√ Según Malebranche, las funciones del alma se reducen al pensamiento y a la volición y en el cuerpo sólo se da la extensión. Ahora bien, los cuerpos no actúan sobre las almas (y viceversa) del mismo modo que los cuerpos no *interactúan* los unos con los otros, esto sucede porque el *alma*, separada de todas las otras cosas, *tiene una unión directa e inmediata con Dios y por lo tanto conoce todas las cosas mediante la visión de Dios*, mientras que tiene conciencia de sí misma por un *sentimiento interior*. Estamos seguros de la existencia de los cuerpos por la *revelación que tenemos de Dios*: Él mismo es quien produce en el alma los diversos sentimientos que la afectan con ocasión de los cambios corporales y todas las actividades del alma que parece que causan efectos en el cuerpo, en realidad, son causas *ocasionales* que actúan únicamente *por la eficacia de la voluntad de Dios*.

A Dios se lo conoce *por sí mismo*: la proposición "Hay un Dios" es cierta en cuanto es verdadera la afirmación: "Pienso, luego existo". Además, siendo infinito, Dios *lo contiene todo en sí*, comprende y trasciende *todo en todo*, en el sentido de que cada cosa está presente en la inmensidad divina. La prolongación y duración de Dios está *completamente entera en todos los momentos que pasan por su eternidad*.

Construcción de un sistema teocéntrico
→ § 7

√ Malebranche ha realizado un desplazamiento del centro de gravedad en la especulación con respecto a Descartes; éste estaba orientado hacia problemas del conocimiento y la metodología de la ciencia, mientras que Malebranche construye un sistema acentuadamente teocéntrico y sostenido por fuertes motivaciones de carácter metafísico y religioso. En

esta construcción, él anticipa, en muchos casos, algunas ideas que se encontrarán en las grandes construcciones metafísicas de Spinoza y Leibniz; pero también presenta impresionantes analogías respecto del empirismo de Berkeley y de Hume (por ejemplo, sobre *la no experimentabilidad del principio de causa-efecto*).

1. Vida y obra de Malebranche

Nicolás Malebranche nació en París en 1638, en el seno de una familia numerosa (tuvo once hermanos). Luego de estudiar en el Colegio de la Marche y en la Sorbona, entró en la Congregación de los Padres del Oratorio en 1660. Estudió Escritura y agustinismo y en 1664 fue ordenado sacerdote.

En el mismo año leyó el *Tratado del hombre* obra póstuma de Descartes (publicada por L. de la Forge) y quedó tan impresionado que se dedicó al estudio sistemático de Descartes, por algunos años.

En esta obra, Malebranche encontró muy reveladora la clara distinción puesta por Descartes entre alma y cuerpo: a la primera se atribuían el entendimiento y la voluntad puros, mientras que todas las otras funciones físicas y psicológicas se asignaban al cuerpo y eran explicadas mecanicístamente.

En 1674, publicó *La búsqueda de la verdad*, obra dedicada al método correcto de investigación; en 1680 el *Tratado de la naturaleza y de la gracia* y en 1684 el *Tratado de moral*. *Las conversaciones sobre metafísica* de 1688 constituyen la más clara exposición sintética del pensamiento de Malebranche. Murió en 1715.

Sus escritos suscitaron gran interés y vivas controversias. A. Arnauld fue un adversario especialmente duro, quien denunció su doctrina sobre la gracia como no conforme con la enseñanza de la Iglesia jerárquica y logró que se condenara oficialmente el *Tratado de la naturaleza y de la gracia*.

2. La oposición entre "res cogitans" y "res extensa"

Cuando Malebranche leyó el *Tratado del hombre* de Descartes, sus convicciones religiosas eran ya sólidas, del mismo modo que en su espíritu estaban ya plenamente arraigados el platonismo agustiniano y la doctrina agustiniana de la verdad. La aversión por el aristotelismo y la Escolástica aristotelizante venían de los tiempos de su formación en el Colegio de La Marche y en la Sorbona.



Nicolás Malebranche (1638-1715) intentó fusionar las temáticas cartesianas y el neoplatonismo agustiniano y expresó una de las formulaciones más completas del "ocasionalismo". Esta ilustración se ha tomado de una estampa de la época.

Ya sabemos que Plotino y Agustín concebían las relaciones entre el alma y el cuerpo de forma totalmente distinta que Aristóteles y la tradición que éste inspiró, llegando a algunas conclusiones de cierto sabor dualista. Por eso, era natural que el encuentro con el espiritualismo de Descartes entusiasmara tanto a Malebranche. La doctrina aristotélica sobre el alma como "forma" y "entelequia" del cuerpo, tenían que parecerle residuos del paganismo, mantenidos inoportunamente por los escolásticos, y la dualista oposición cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* debió concebirla mucho más oportuna y totalmente de acuerdo con el espiritualismo cristiano. No existe un "alma vegetativa" como tampoco existe un "alma sensitiva" pues las funciones de ésta se reducen al *pensamiento y a la volición* y en el cuerpo no se da sino la extensión (con las determinaciones de la misma). Así Malebranche, en este punto, se opone a Descartes: no sólo niega a los cuerpos "cualidades ocultas" (que se les habían atribuido en el pasado y que la nueva ciencia ya había definitivamente superado) sino que no reconoce de los cuerpos también la *acción mecánica* del choque.

Los cuerpos *no actúan* sobre las almas (o viceversa) del mismo modo que los cuerpos no *interactúan* unos con otros.

3. El conocimiento de la verdad

Pero entonces, ¿cómo se explica el conocimiento y cómo es posible llegar a la verdad? Cada alma permanece aislada sea *a*) de las otras almas, sea *b*) del mundo físico. ¿Cómo puede salirse de este aislamiento, que parece absoluto?

La solución de Malebranche se inspira en san Agustín (quien, a su vez lo hacía en el neoplatonismo, así fuera con una serie de cambios y reformas): el alma, que está

separada de todas las otras cosas, *tiene una unión inmediata y directa con* Dios *y por lo mismo conoce todo mediante la visión en* Dios.

Malebranche toma de Descartes la convicción de que lo que conocemos es sólo "idea" (contenido mental); pero, al mismo tiempo, él le da a la idea un peso ontológico que estaba ausente por completo en Descartes y que toma justamente del ejemplarismo platónico-agustiniano.

Nosotros sólo conocemos "ideas" porque ellas son visibles a nuestra mente por sí mismas, mientras que los objetos que éstas representan quedan *invisibles al espíritu* "porque no pueden actuar sobre él, ni presentarse a él". Todo cuanto vemos son ideas y sólo ideas.

No vale decir que nosotros sentimos, que los cuerpos *resisten*, *golpean*, *hacen presión* y cosas por el estilo; en efecto, *resistencia*, *golpe*, *presión*, *etc*., son "impresiones" e "ideas" y nada más.

Entonces, ¿de dónde proceden nuestras ideas? ¿Cómo llega Malebranche a la solución extrema de la visión de la ideas en Dios?

Nuestro filósofo procede por la exclusión sistemática de todas las soluciones que lógicamente se dan como posibles, de modo que deja espacio únicamente para la suya. En particular, él piensa lo siguiente:

a) Las ideas no pueden provenir del modo como decían los peripatéticos y los escolásticos, es decir, mediante el complejo juego de las "especies impresas" y las "especies expresas", del "entendimiento paciente" y el "entendimiento agente" (Malebranche se refiere a una interpretación completamente errada de estas doctrinas que se presentaban, en relación con las originales, completamente desfiguradas y por lo tanto las puede descartar fácilmente).

b) Las ideas no pueden provenir ni siquiera de la potencia del alma porque, si el alma poseyera tal poder, sería *creadora* de realidades espirituales (como lo son las ideas); lo que es inadmisible porque es contrario a toda evidencia.

c) También se rechaza la solución innatista, porque hace del alma el *receptáculo* de una *cantidad infinita* de ideas, contra toda plausibilidad.

d) Tampoco puede afirmarse (con Arnauld) que el alma puede tomar las ideas del mundo corporal en cuanto contiene las perfecciones por excelencia, pues de otro modo debería afirmarse por analogía la misma cosa para el resto, dado que el alma puede conocer *todo lo real*; por lo tanto, debería concluir que el alma contiene las perfecciones de *todo lo real* (lo que, obviamente, es absolutamente insostenible).

4. La visión de las cosas en Dios

No queda, entonces, sino concluir que nosotros conocemos todas las cosas en Dios. Todas las ideas están en la mente de Dios (el mundo de las ideas) y nuestras almas (que son espíritus) están unidas a Él, que es como "el lugar de los espíritus".

Eso no implica, claro está, que conozcamos a Dios en su esencia absoluta, sino que solamente aquello que nosotros conocemos, lo conocemos en Dios, aunque a Él no lo conozcamos en su plenitud y perfección.

¿Y la ciencia? ¿No perderá, de este modo, todo su fundamento objetivo?

Al contrario, responde Malebranche. La ciencia, en última instancia, es favorecida por la nueva metafísica. Ésta, en efecto, estudia las relaciones y los nexos matemáticos que unen a los fenómenos. Y esos nexos entre los fenómenos son aquellos entre las ideas, y no reflejan otra cosa que la regularidad perfecta con la que se unen entre sí las ideas. Por lo tanto, la ciencia captará las conexiones entre las ideas en la visión de Dios, antes que captar nexos entre acciones imposibles e interacciones subsistentes entre las cosas.

5. Las relaciones entre alma y cuerpo, y el conocimiento que el alma tiene de sí misma

Se ha dicho que Malebranche no sólo rechaza la concepción tradicional del alma en cuanto *forma del cuerpo* sino que lleva el dualismo cartesiano hasta las últimas consecuencias. Entre alma y cuerpo no hay una unión metafísica y por lo mismo no se da una acción recíproca. El alma *piensa* su cuerpo, pero está íntimamente unida a Dios. Todas las actividades del alma al parecer tienen efectos sobre el cuerpo, son, en realidad, *causas ocasionales* que no actúan sino *por la eficacia de la voluntad de* Dios.

Lo mismo ha de decirse de las presuntas "acciones" del cuerpo sobre el alma.

Malebranche escribe: "No existe ninguna relación de causalidad de un cuerpo sobre un espíritu ni, añado, tampoco existe entre un cuerpo y otro, ni entre un espíritu y otro. Ninguna criatura, en síntesis, puede actuar sobre otra en virtud de una eficacia que le sea propia [...]. No me pregunten por qué quiso Dios unir espíritus y cuerpos. Éste es un hecho constante, pero las razones principales de eso no han sido conocidas por la filosofía hasta ahora".

Queda por subrayar aún un punto muy interesante.

Según Malebranche, nosotros tenemos un *conocimiento más perfecto de Dios del que tenemos de la naturaleza de nuestra alma.* En efecto, conocemos en Él las verdades eternas y la exten-

sión inteligible (que es el arquetipo del mundo físico) y por lo tanto podemos deducir *a priori* una serie de conocimientos físicos. En cambio, del alma *no tenemos un conocimiento mediante su idea en* Dios sino por medio de un "sentimiento interno".

Ahora bien, este sentimiento nos dice que: a) *existimos*, b) *pensamos*, c) *queremos*, d) *sufrimos una serie de afecciones* pero no se nos revela la naturaleza metafísica de nuestro espíritu. Para conocernos en nuestra esencia, deberíamos ver el arquetipo del ser espiritual y descubrir todas las relaciones que se deducen de eso, del mismo modo como conocemos el arquetipo de la extensión inteligible, de la que inferimos todas las relaciones que siguen de allí. Pero no es así.

Las razones por las cuales Malebranche asume esta posición son claras. Si tuviéramos la idea o arquetipo de la naturaleza de los seres espirituales, podríamos deducir todos los acontecimientos de éstos y construir una especie de geometría espiritual, capaz de hacernos conocer todo, también el futuro e incluso las experiencias psicológicas a priori en todos los sentidos.

La conciencia que tenemos de nosotros mismos, en cambio, nos muestra sólo una mínima parte de nuestro ser. [Textos 1]

6. Todo está en Dios

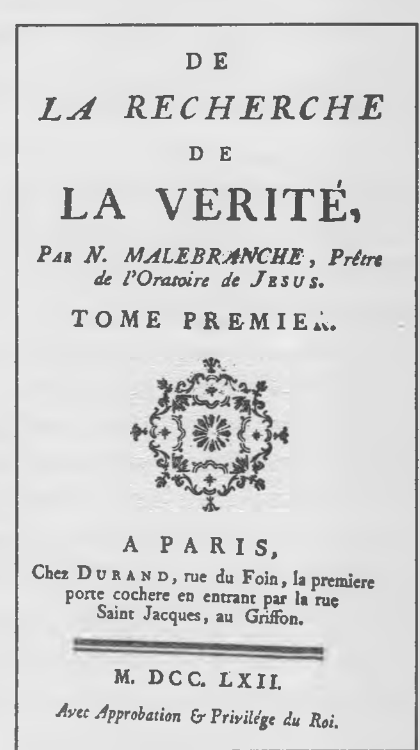
Conocemos, pues, los cuerpos *mediante las ideas* (en Dios) y las almas *mediante el sentimiento*.

¿Y cómo conocemos a Dios?

A Él se le conoce *por sí mismo*. La proposición "hay un Dios" es cierta como es verdadera esta otra afirmación: "Pienso, luego existo". Malebranche retoma el argumento ontológico insistiendo de modo particular en el atributo de la infinitud.

No es el caso insistir en este punto, pues se trata de una variación de su temática que ya conocemos. "Si se piensa a Dios –así resume Malebranche el tema– entonces Él *debe existir*".

Queremos, en cambio, recordar algunos pensamientos de Malebranche en torno a la relación entre el Dios infinito y el mundo finito. Si Dios es


DE
LA RECHERCHE
DE
LA VERITÉ,
PAR N. MALEBRANCHE, Prêtre de l'Oratoire de JESUS.
TOME PREMIER.

A PARIS,
Chez DURAND, rue du Foin, la premiere porte cochere en entrant par la rue Saint Jacques, au Griffon.

M. DCC. LXII.
Avec Approbation & Privilége du Roi.

Frontispicio de una edición del siglo XVIII de la obra *La búsqueda de la verdad*, de Nicolás Malebranche. Dicho texto se ocupa del problema de cuál debe ser el método correcto de la investigación que permita el descubrimiento de la verdad.

infinito, Él *contiene todo en sí*. Ya los neoplatónicos habían dicho que no es el alma la que está en el mundo, sino el mundo el que está en el alma, y a su vez, el alma está en las hipóstasis superiores, y todo está en Dios.

Algo similar repite Malebranche, pero dilatando ulteriormente el pensamiento neoplatónico. La realidad de Dios no sólo está en todo el universo *sino más allá* porque Él no está comprendido en su propia obra sino que la comprende y la trasciende. Justamente porque todo está en su inmensidad, Él puede estar *todo en todo* y esto no significa sino la presencia de cada cosa en su inmensidad.

7. Importancia del pensamiento de Malebranche

Los estudiosos han enfatizado el desplazamiento del centro de gravedad de la especulación que Malebranche ha realizado respecto de Descartes: éste se orientaba hacia problemas del conocimiento y la metodología de la ciencia, mientras que Malebranche construye un sistema acentuadamente teocéntrico y sostenido por fuertes motivaciones de carácter metafísico y religioso.

En esta construcción él anticipa, en muchos casos, algunas ideas que, aunque sobre bases de presupuestos y finalidades diferentes, encontraremos en las grandes construcciones racionalistas de Spinoza y Leibniz. Pero presenta también ciertas analogías impresionantes respecto del empirismo de Berkeley, aunque con ópticas distintas junto a numerosas diferencias.

Algunas analogías impensables, que sólo la historiografía filosófica ha notado, conducen directamente a Hume. Éste ha subrayado que Malebranche tiene importancia en la historia del pensamiento francés, pero también fuera de Francia. Ésta es, en cierto modo, una justificación no pedida. En efecto, ciertos análisis sobre la *no experimentabilidad del principio de causa-efecto* y ciertos ejemplos que ilustran tal idea vuelven regularmente en las obras de Hume, nuevamente propuestas sobre diversas bases (es decir, empirista-escépticas). Pero no por eso tales relaciones resultan menos significativas; estas analogías podrán comprenderse sólo cuando se hable de Hume.

Esto es suficiente para garantizar a Malebranche su puesto en la historia del pensamiento occidental.

MALEBRANCHE

1. DIOS HA ESTABLECIDO LAS LEYES QUE REGULAN LAS RELACIONES ENTRE ALMA Y CUERPO

La exposición general más clara del pensamiento de Nicolás Malebranche se encuentra en las Conversaciones sobre metafísica y la religión (1688), *una obra en forma de diálogo filosófico entre dos personajes: Teodoro, que expone las tesis de Malebranche y Ariosto que, poco a poco, formula objeciones.*

En el texto que se presenta, Teodoro sostiene la teoría de las causas ocasionales, *según la cual, todas las actividades del alma que parece que causan efectos en el cuerpo y todas las "acciones" del cuerpo sobre el alma son, en realidad,* causas ocasionales, *que actúan sólo por la eficacia de la voluntad de Dios.*

Entonces, Dios es la única causa eficiente verdadera del acuerdo entre los movimientos del cuerpo y las ideas del alma.

Así, pues, Ariosto, no podéis por vos mismo mover el brazo, cambiar de sitio, de postura, hacer a los demás hombres bien ni mal, introducir en el universo el menor cambio. Estáis, pues, en el mundo sin poder alguno, inmóvil como una roca. Aunque vuestra alma esté íntimamente unida a vuestro cuerpo ¿qué provecho sacaréis de esa unión imaginaria? ¿Cómo haréis para, mover siquiera la extremidad del dedo, para pronunciar solamente un monosílabo? Si Dios no viene en vuestro auxilio, no haréis sino vanos esfuerzos, no formaréis sino deseos impotentes; porque, un poco de reflexión, ¿sabéis lo que hay que hacer para pronunciar el nombre de vuestro mejor amigo, para mover un dedo? Supongamos que sepáis lo que todos no saben: aquello en que ni aún convienen algunos sabios, que no se puede mover el brazo sino por medio de los espíritus animales que, corriendo por los nervios a los músculos los encorvan y atraen hacia sí los huesos a que están fijos. Supongamos que sabéis la anatomía y el juego de, vuestra máquina tan exactamente como un relojero su obra. Pero, al menos, acordaos del principio: sólo el Creador de los cuerpos puede ser su motor. Basta este principio para atar ¿qué digo?, para aniquilar todas vuestras supuestas facultades. porque, en fin, los espíritus animales son cuerpos, por pequeños que sean. Dios sólo puede por tanto moverlos; Él sólo puede y sabe hacerles correr del cerebro a los nervios, a los músculos; todas estas cosas necesarias al movimiento de nuestros miembros. Así, no obstante, la unión del alma y del cuerpo, tal como la imaginéis, os hallaréis muerto e inmóvil, si Dios no tiene a bien conformar sus voluntades siempre eficaces con vuestros deseos siempre impo-

tentes. Ved aquí, querido Ariosto, la explicación del misterio. Todas las criaturas no están unidas inmediatamente sino a Dios; sólo de Él dependen esencial y directamente. Como todas son igualmente impotentes, no dependen mutuamente unas de otras. Confieso que se puede decir lo contrario con tal que esto no se entienda según las ideas vulgares y que se conceda que están unidas entre sí sólo en consecuencia de las voluntades inmutables y siempre eficaces del Creador y de las leyes generales que ha establecido por las cuales regula el curso ordinario de su providencia. Dios ha querido que mi brazo se moviera en el instante en que lo quisiera yo mismo. (Supongo las condiciones necesarias). Su voluntad es eficaz e inmutable. Ved de dónde tomo yo mi poder y mis facultades. Ha querido que yo tuviese ciertos sentimientos, ciertas emociones, cuando hubiera en mi cerebro ciertos cambios, ciertas conmociones de los espíritus; ha querido, en una palabra, y quiere sin cesar, que las modalidades del espíritu y del cuerpo fuesen recíprocas. Ved la unión y la dependencia natural de las dos partes de que estamos compuestos. No es sino la reciprocidad mutua de nuestras modalidades apoyada sobre el fundamento, inquebrantable de los decretos divinos que, por su eficacia, me comunican el poder que tengo sobre mi cuerpo y, por él, sobre algunos otros; decretos que, por su inmutabilidad, me unen a mi cuerpo y, por él, a mis amigos, a mis bienes, a todo lo que me rodea. Nada recibo de mi naturaleza, nada de la naturaleza imaginaria de los filósofos; todo de Dios y de sus decretos. Dios ha enlazado todas sus obras sin producir en ellas entidades combinadoras; las ha subordinado unas a otras sin revestirlas de cualidades eficaces. ¡Vanas pretensiones del orgullo humano, producciones quiméricas de la ignorancia de los filósofos! Y es que, heridos sensiblemente en presencia de los cuerpos, impresionados interiormente por el sentimiento de sus esfuerzos propios, no han reconocido la operación invisible del Creador, la uniformidad de su conducta, la fecundidad de sus leyes, la eficacia siempre actual de sus voluntades, la sabiduría infinita de su providencia ordinaria. No digáis más, os lo suplico, querido Ariosto, que vuestra alma está unida a vuestro cuerpo más íntimamente que a toda otra cosa; puesto que no lo está inmediatamente sino a Dios solo, una vez que los decretos divinos son los lazos indisolubles de todas las partes del universo y el encadenamiento maravilloso de la subordinación de todas las causas.

Tomado de: MALEBRANCHE. *Conversaciones sobre metafísica*. Biblioteca Económica Filosófica, Madrid, 1889, pp. 61-65.

Capítulo XVII

SPINOZA: LA METAFÍSICA DEL MONISMO Y DEL INMANENTISMO PANTEÍSTA

I. *Vida y obra de Spinoza*

√ Baruch Spinoza nació en Amsterdam en 1632, procedía de una familia judía-española refugiada en Holanda por la persecución de la Inquisición. Aprendió hebreo, leyó a fondo la Biblia y el Talmud, estudió latín y ciencias, y en 1656 se hizo patente la incompatibilidad de su pensamiento con la religión judía: Spinoza fue excomulgado, sacado de la Sinagoga, y abandonado por sus amigos y parientes judíos.

Vida y escritos → § 1

Deambuló por diversas aldeas en donde fue componiendo sus obras más importantes: *El tratado sobre la enmienda del entendimiento* (1661, quedó incompleto), *Ética* (obra de toda su vida, divulgada póstumamente en 1677), *Los principios de la filosofía de R. Descartes* (publicada en 1663 con un apéndice de los *Pensamientos metafísicos*), *Tratado teológico-político* (difundido anónimamente en 1670). En este mismo año se instaló en La Haya en donde se relacionó con el pintor Van der Spyck, con el matemático Huygens y con el político Jan de Witt. En 1673 rechazó una cátedra universitaria en Heidelberg, que le ofreció el Elector del Palatinado. Murió de tuberculosis en 1677.

√ Spinoza predicó, como meta suprema del itinerario filosófico, la visión de las cosas *sub specie aeternitatis*, una perspectiva capaz de liberar de las pasiones y de dar un estado superior de paz y tranquilidad. Por eso, el interés de Spinoza fue sobre todo de carácter ético, mientras que el de Descartes fue esencialmente gnoseológico.

La finalidad de la filosofía de Spinoza → § 2

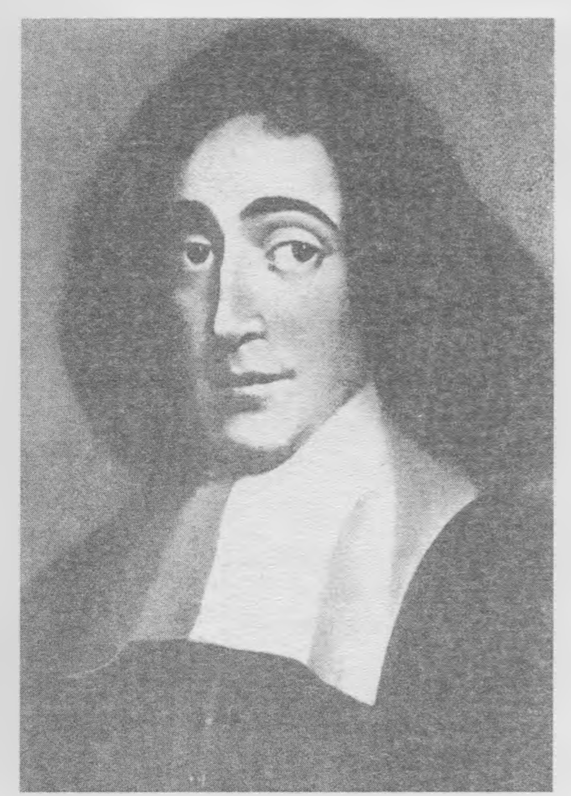
1. Las etapas fundamentales de su vida

Baruch Spinoza nació en Amsterdam, en 1632 (el mismo año del nacimiento de Locke), procedía de una familia judía-española pudiente (obligada a convertirse, pero que

permaneció fiel a su antigua religión, en secreto), venían de Portugal, se refugiaron en Holanda, para huir de la persecución de la Inquisición. (Recordemos que en España, los judíos y los musulmanes eran obligados a convertirse y los llamaban con el calificativo despectivo de "marranos"). En la escuela de la comunidad judía de Amsterdam, Spinoza aprendió el hebreo y estudió a fondo la Biblia y el Talmud.

Entre 1652 y 1656 frecuentó la escuela de Francisco van den Enden (quien era un erudito de formación católica, pero que se había vuelto librepensador), con el que estudió latín y ciencias. El conocimiento del latín le abrió a Spinoza el mundo de los clásicos (entre los cuales se cuentan Cicerón y Séneca) y le dio acceso a los autores renacentistas y a los filósofos modernos, especialmente a Descartes, Bacon y Hobbes.

A medida que su pensamiento se definía, resultaba evidente su incompatibilidad con el credo de la religión judía. Por consiguiente, comenzaron los conflictos con los teólogos y los eruditos de la Sinagoga. Las incomprensiones se hicieron cada vez más fuertes, porque Spinoza, dadas sus sobresalientes dotes intelectuales, había atraído la atención y los mayores de la comunidad habrían deseado que se hiciera rabino. Pero Spinoza se mostró inamovible en su posición, sobre todo después de la muerte de su padre (acontecida en 1654) incluso un fanático pretendió asesinarlo y él se salvó, gracias a la rapidez de sus reflejos y a su agilidad (como recuerdo conservó la capa rasgada por la puñalada).



Baruch Spinoza (1632-1677) es el autor de la más radical formulación moderna del monismo inmanente y panteísta. Este es un retrato de autor anónimo.

El año 1656 marcó un giro dramático y decisivo: Spinoza fue excomulgado y expulsado de la Sinagoga. Sus amigos y parientes judíos lo abandonaron; la hermana le negó la herencia paterna (entonces él comenzó un proceso para resolver la situación y lo ganó; pero luego rechazó todo porque él había intentado luchar únicamente por la defensa de un derecho y no por los beneficios posteriores)

Luego de la excomunión, Spinoza se refugió en una aldea cercana a Amsterdam en donde compuso la *Apología*, es decir, la defensa de la propia posición de pensamiento, del cual no tenemos conocimiento. Sucesivamente pasó a Rijnsburg (cerca de Leiden), de ahí a Voorburg (en las cercanías de La Haya) siempre en cuartos de alquiler y en 1670 fue huésped del pintor van der Spyck en su casa de La Haya. ¿Cómo y de qué vivió Spinoza? Había aprendido a tallar vidrios ópticos y las entradas provenientes de este trabajo cubrieron en gran parte sus necesidades. Dado el nivel de vida que llevaba (los únicos lujos que se permitía eran los libros), tenía necesidad de poco. Amigos y personas ricas que lo estimaban, le ofrecieron grandes donaciones pero él las rechazó, sin embargo, en el caso de S. de Vries, aceptó la renta que éste le ofreció, pero reduciendo drásticamente la cantidad de la misma, dado lo poco que necesitaba para su vida frugal.

La excomunión de la Sinagoga, que implicaba consecuencias sociales y jurídicas, lo aisló por completo de la comunidad judía, pero no de los cristianos (a cuya fe, sin embargo, no adhirió). En efecto, fue acogido en círculos cristianos abiertos y favorables a la tolerancia religiosa. Conoció a hombres poderosos, como los hermanos Witt (que dirigían el partido democrático) de cuya protección gozó, también a científicos como Huygens y sostuvo correspondencia con eruditos y famosos.

En 1673 se le ofreció una cátedra universitaria, por el Elector del Palatinado, en Heildelberg, sin embargo, la rechazó, cortés pero firmemente, temiendo que la aceptación de una posición oficial como la de profesor universitario, pudiera limitar su libertad de pensamiento.

Aunque nunca enseñó oficialmente, sí tuvo amigos y personas que lo estimaban con las que podía hablar de filosofía y discutir sus escritos.

Murió en 1677, de tuberculosis. Sólo contaba con 44 años.

2. El sentido de la filosofía de Spinoza en sus obras más importantes

La primera de sus obras fue el *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad*, escrito hacia 1660; pero permaneció inédito y fue descubierto y publicado sólo en el siglo pasado. De 1661 es el *Tratado sobre la enmienda del entendimiento*. Su obra maestra es la *Ética*, comenzada hacia 1661 (y que constituyó su obra más representativa) divulgada póstumamente en 1677, junto con la *Enmienda del entendimiento*, un *Tratado político* y las *Cartas*.

El único trabajo difundido con el nombre de Spinoza está formado por la exposición, en forma geométrica, de los *Principios de la filosofía de R. Descartes*, a la que se anexaron los *Pensamientos metafísicos*.

En cambio, de manera anónima (en 1670) y con falsa indicación del lugar de impresión, salió el *Tratado teológico-político*, que suscitó gran alboroto y candentes polémicas.

La cultura de Spinoza era admirable y las fuentes de su inspiración fueron muy variadas: la filosofía tardo-antigua, la Escolástica (en especial, la judía medieval de Maimónides y Avicebrón), la Escolástica de los siglos XVI-XVII, el pensamiento renacentista (Bruno y León el Judío) y entre los modernos, sobre todo Descartes y Hobbes. Pero estas fuentes se funden en una poderosa síntesis, que marca una de las etapas más significativas del pensamiento occidental moderno.

Los antiguos griegos consideraban la coherencia entre doctrina y vida de un filósofo, como la prueba más significativa de la credibilidad de su mensaje espiritual y ellos dieron ejemplos admirables de dicho comportamiento. Spinoza alcanzó plenamente los paradigmas de los antiguos: su metafísica está en perfecta consonancia con su vida (en muchos aspectos, como se verá más adelante, puede ser considerado como un estoico moderno).

Predicó, como meta suprema del itinerario filosófico –como se verá– *la visión de las cosas sub specie aeternitatis*, una visión capaz de liberar de las pasiones y de dar un estado superior de paz y tranquilidad. Y éstas fueron la clave –de acuerdo a los contemporáneos– de toda la existencia de Spinoza.

El mismo sello escogido en sus cartas para la correspondencia, es emblemático: una rosa con una inscripción en la parte de arriba *caute*, así como el sentido de su filosofía, está en la comprensión pura e indiferente, despojada de toda perturbación y de toda pasión.

II. *La concepción de Dios como eje que soporta el pensamiento de Spinoza*

El orden geométrico en la exposición de la "Ética" de Spinoza → § 1

√ La obra maestra de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, tiene un sistema expositivo semejante al de los *Elementos* de Euclides, dividido por definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones, comentarios (o aclaraciones). Los nexos que explican la realidad son, en efecto, *la expresión de una necesidad racional absoluta*: puesto Dios (o la sustancia), todo "procede" y sólo puede proceder rigurosamente del mismo modo que en geometría.

√ El fundamento de todo el sistema de Spinoza está formado por la nueva concepción de la "sustancia". Todo lo que es, decía Aristóteles, o es sustancia o es afección de ésta;

Spinoza repite lo mismo cuando dice: "En la naturaleza no se da más que la sustancia y sus afecciones". Pero mientras que para la metafísica antigua las sustancias son múltiples y están jerárquicamente ordenadas y que para el mismo Descartes existe una multiplicidad de sustancias, Spinoza continúa en esta línea, sacando las consecuencias últimas: existe una *sola* sustancia original y autofundada, causa de sí (*causa sui*), que es, justamente, Dios. Las sustancias derivadas de Descartes, la *res cogitans* y la *res extensa* en general, llegan a ser en Spinoza *dos atributos absolutos* de la sustancia, mientras que los pensamientos singulares y las cosas individuales extensas y todas las manifestaciones empíricas se hacen afecciones de la sustancia, son *modos*.

La "sustancia" o Dios, está en la base del sistema de Spinoza → § 2

√ La sustancia (Dios) manifiesta su propia esencia de infinitas formas: los atributos, que son eternos e inmutables e iguales en dignidad, expresan cada uno la infinitud de la sustancia divina y deben ser concebidos "per se", pero no como entidades separadas. Los modos son, en cambio, afecciones de la sustancia, están en la sustancia y sólo pueden ser concebidos mediante ésta; los modos son subsecuentes a los atributos, son sus determinaciones y entre los atributos (infinitos por naturaleza) y los modos finitos se dan modos infinitos (por ejemplo, el entendimiento y la voluntad infinitas son modos infinitos del atributo del pensamiento). Ahora bien, el infinito genera sólo lo infinito, mientras que el finito, a su vez, puede ser determinado únicamente por un atributo "afectado" por una modificación finita y tiene una existencia determinada; pero Spinoza deja sin explicar cómo en el ámbito de la infinita sustancia divina haya nacido algo finito, y ésta es la mayor aporía del sistema de Spinoza.

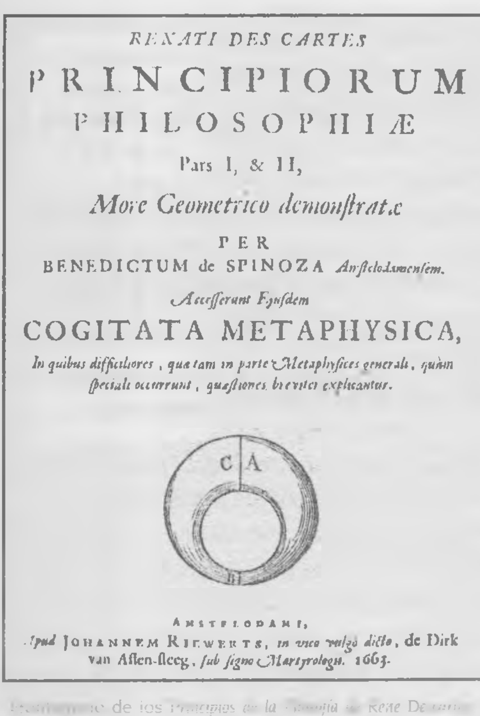
Los atributos y los modos → § 3-4

√ Dios es, pues, la sustancia con sus (infinitos) atributos. El mundo, en cambio, es *dado por todos los modos*, infinitos y finitos. Y como los modos no existen sin los atributos, entonces todo está determinado necesariamente por la naturaleza de Dios, y *no hay nada contingente*: el mundo es la "consecuencia" necesaria de Dios. Dios, en cuanto causa libre, es para Spinoza *naturaleza naturante*, mientras que el mundo es *naturaleza naturada*, es efecto de aquella causa y es tal mientras mantenga la causa dentro de sí. De ahí el "panteísmo" de Spinoza, para quien todo es Dios, es decir, manifestación *necesaria* de Dios.

Dios es naturaleza naturante; *el mundo es* naturaleza naturada → § 5

1. El orden geométrico

La obra maestra de Spinoza, la *Ética*, como lo dice el mismo subtítulo, "*demostrada según el orden geométrico*" tiene un sistema expositivo semejante al de los *Elementos* de Euclides, es decir, sigue un procedimiento que se divide en definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones y comentarios (o aclaraciones). Es el método deductivo-geométrico, ya



RENATI DES CARTES
PRINCIPIORUM
PHILOSOPHIÆ
Pars I, & II,
More Geometrico demonstratæ
PER
BENEDICTUM de SPINOZA *Amstelodamensem.*
Accesserunt Ejusdem
COGITATA METAPHYSICA,
In quibus difficiliores, quæ tam in parte Metaphysices generali, quàm speciali occurrunt, quæstiones breviter explicantur.

AMSTELODAMI,
Apud JOHANNEM RIEWERTS, *in vico vulgò dicto*, de Dirk van Assen-steeg, *sub signo Martyrologii.* 1663.

Frontispicio de los *Principios de la Filosofía* de René Descartes. La obra está constituida por una exposición en forma geométrica de la filosofía cartesiana, a la cual siguen los *Pensamientos metafísicos.*

empleado en parte por Descartes, bastante apreciado por Hobbes, como se verá, pero que Spinoza lleva hasta las últimas consecuencias.

¿Por qué nuestro filósofo escogió este método, precisamente para tratar sobre la realidad suprema de Dios y del hombre, para los cuales los procedimientos matematizantes parecerían demasiado restringidos e inadecuados? Es la pregunta que se hacen todos los intérpretes, dado que este método, en su traslúcida claridad formal, con frecuencia no revela sino que vela las profundas motivaciones del pensamiento de Spinoza, al punto que alguien ha considerado la posibilidad de cortar fulminantemente el problema y ha intentado desatar el orden geométrico de sus rigideces formales y de extenderlo en un discurso continuado. Absurda solución, porque la elección de Spinoza no tiene una sola motivación, sino muchas. Busquemos individualizar las principales.

Mientras tanto, es claro contra qué desea reaccionar Spinoza al adoptar el método geométrico. Él ha intentado rechazar:

a) El procedimiento del abstracto y extenuante empleo del silogismo, propio de muchos escolásticos.
b) Los procedimientos inspirados en reglas retóricas propios del Renacimiento.
c) El método rabínico de la exposición excesivamente minuciosa.

El estilo de Descartes y en general el gusto por el procedimiento científico, propio del Seicento, influyeron positivamente en Spinoza.

Sin embargo, el método y el procedimiento adoptados por él en la *Ética* no son un simple revestimiento extrínseco (justamente formal), como les ha parecido a muchos y no se explica como simple concesión a una moda intelectual. En efecto, los nexos que explican la realidad, como la entiende Spinoza, (que veremos a continuación), son la

expresión de una necesidad racional absoluta. Puesto Dios (o la Sustancia) todo procede con la misma rigurosidad con la que, puesta la naturaleza del triángulo tal como se expresa en su definición, todos los teoremas concernientes al triángulo "se siguen" rigurosamente y no pueden no seguirse. Luego, si supuesto Dios, todo es "deducible" con este mismo rigor absoluto, entonces, según Spinoza, el método euclideo resulta el más adecuado.

Además, este sistema ofrece la ventaja de obtener un distanciamiento emotivo del objeto tratado y por lo mismo una objetividad desapasionada, exenta de las perturbaciones ilógicas e irracionales. Esto favorecía en gran medida la realización del ideal que nuestro filósofo se había propuesto: ver y hacer ver todas las cosas por encima de la risa, del llanto, de las pasiones, a la luz del puro entendimiento. Ideal que resulta perfectamente sintetizado en la siguiente máxima: "*Nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere*".

2. La "Sustancia", o el Dios de Spinoza

2.1 La centralidad del problema de la sustancia

Las definiciones con las que se abre la *Ética*, que ocupan casi una página entera, contienen los fundamentos del spinocismo casi por completo. Se centran sobre la nueva concepción de la "sustancia", que determina el sentido del sistema.

La pregunta sobre la *sustancia* es, fundamentalmente, sobre el *ser* (que es la cuestión metafísica por excelencia).

Ya Aristóteles había escrito que la eterna pregunta "¿qué es el ser?", equivale a esta otra "¿qué es la sustancia?", y que por lo mismo la respuesta a la pregunta por la sustancia es la respuesta al máximo de los problemas metafísicos. Efectivamente, Aristóteles decía que todo cuanto existe o es sustancia o es afección de la sustancia.

También Spinoza repite: "En la naturaleza nada existe fuera de la sustancia y sus afecciones". Pero para la metafísica antigua, las sustancias eran múltiples y ordenadas jerárquicamente. El mismo Descartes, aun presentando teorías sobre la sustancia completamente diversas de las clásicas y de las escolásticas, se pronunció a favor de la existencia de una multiplicidad de sustancias.

2.2 La ambigüedad del concepto cartesiano de sustancia

Descartes se había contradicho claramente. En efecto, por un lado, insistió en considerar sustancia la *res cogitans* y la *res extensa* (por lo tanto, las almas y los cuerpos), pero

Sustancia. La concepción de Spinoza de la sustancia es la más radical que se haya propuesto en filosofía.

Aristóteles decía: «La sustancia es lo que no está en otro y no se predica de otro». Para la metafísica antigua, además, las sustancias eran múltiples y ordenadas jerárquicamente y el mismo Descartes se había pronunciado a favor de la existencia de una multiplicidad de sustancias.

Spinoza prosigue por esta línea, pero saca de ella consecuencias extremas: La sustancia es lo que está en sí y es concebido por sí» y porque «todas las cosas o están en sí o están en otro», entonces, más allá de Dios no puede darse ni concebirse sustancia alguna. Todo lo que existe, en efecto, está en Dios y nada puede existir ni ser concebido sin Él.

la definición general de sustancia, dada por él, no puede concordar con esta admisión. En *Principios de la filosofía*, en efecto, había definido la sustancia como *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*, es decir, que no tiene necesidad de ninguna otra cosa para existir fuera de sí mismo. Pero, entendida así, la sustancia sólo puede ser la realidad suprema, o sea, Dios, porque, como lo dice el mismo Descartes, todas las cosas creadas no pueden existir sino en cuanto están *sostenidas por el poder de Dios*.

Pero Descartes buscó superar la aporía introduciendo un *segundo* concepto de sustancia (y por lo tanto sosteniendo una concepción polívoca y analógica de sustancia) según el cual *también* las realidades creadas (tanto las pensantes como las corporales) pueden ser consideradas sustancias "en cuanto son realidades que *tienen necesidad solamente del concurso de* Dios para existir.

La ambigüedad de la solución cartesiana es evidente porque no puede decirse coherentemente: *a*) que la sustancia es lo que no tiene necesidad de nada distinto de sí para existir; *b*) que sustancia son también las criaturas que no tienen necesidad sino del concurso de Dios para existir; en efecto las dos definiciones se eliminan formalmente.

2.3 Unicidad de la sustancia entendida como "causa sui"

Por lo tanto, prosiguiendo en esta línea, Spinoza saca consecuencias extremas: existe *una sustancia* sola, que es Dios justamente.

Es evidente que el original (el Absoluto como dirían los románticos) el fundamento primero y supremo, precisamente en cuanto tal, es lo que no reenvía a un fundamento ulterior y es, por consiguiente, autofundamento, causa de sí, *causa sui*; y tal realidad sólo puede ser concebida como existente necesariamente.

Si la sustancia es "lo que es en sí y es concebida por sí", es decir, que no necesita de nada más para ser y para ser concebida, ésta coincide con la *causa sui* (la sustancia es lo que no tiene necesidad de nada más, justamente porque es *causa o razón de sí misma*).

Aquellas que eran para Descartes en sentido secundario y derivado, es decir, la *res cogitans* y la *res extensa* en general, llegan a ser para Spinoza *dos* de los *infinitos "atributos"* de la sustancia, mientras que los pensamientos singulares y las realidades singulares extensas y todas las manifestaciones empíricas se convierten en afecciones de la sustancia, "modos", es decir, cosas que *están en la sustancia* y que *no pueden concebirse sino mediante ésta*.

Más adelante se hablará de esto.

Aquí, siguiendo el discurso sobre la sustancia, debemos subrayar aún en qué sentido coincide con Dios: "Entiendo por Dios a un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia formada por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita".

Esta sustancia-Dios es *libre*, en el sentido que existe y actúa *por necesidad de su naturaleza*; y es *eterna*, porque su esencia implica necesariamente su existencia.

Todo esto está contenido en las ocho supremas definiciones de la *Ética* de Spinoza (a la que ya se aludió) y la visión de la realidad dominante es que *Dios es justamente la única sustancia existente* y que "todo lo que existe, está en Dios y que ninguna cosa puede existir ni ser concebida sin Dios" y que "todo cuanto sucede, acontece por las leyes de la naturaleza infinita de Dios, y procede de la necesidad de su existencia.

Es evidente que en esta impostación, las demostraciones de la existencia de Dios son variaciones de la prueba ontológica. En efecto, no es posible pensar a Dios (o la sustancia) como *causa sui* sin pensarlo como *necesariamente existente*. Más aún, en esta perspectiva, Dios es el ser de cuya existencia estamos más seguros que de cualquier otra cosa existencia.

2.4 El Dios de Spinoza es la "*necesidad*"

El Dios del que habla Spinoza es el bíblico, en quien, desde su juventud, había centrado su interés; pero profundamente contraído en los esquemas de la metafísica racionalista y de ciertas perspectivas cartesianas. No es un Dios dotado de "personalidad", es decir, de voluntad y de entendimiento. Concebirlo como persona, dice Spinoza, significaría reducirlo a esquemas antropomórficos.

Análogamente, su Dios no "crea", por una elección libre, lo que es distinto de sí y que por lo mismo podría no crear; no es "causa transitiva" sino "causa inmanente" y, por lo

tanto, es inseparable de las cosas que provienen de él. Dios no es sólo providencia, en el sentido tradicional, sino que es la *necesidad absoluta*, totalmente impersonal.

Es *necesidad absoluta de ser*, dada su naturaleza (coincidente con la libertad en el sentido spinociano, es decir, que depende sólo de sí mismo); es necesidad absoluta dado que, puesto este Dios-sustancia como *causa sui*, de Él provienen necesaria e intemporalmente (análogamente a cuando acontece en la procesión neoplatónica) los modos infinitos que forman el mundo. Las cosas proceden necesariamente de la esencia de Dios (como se dijo) del mismo modo que los teoremas resultan necesariamente de la esencia de las figuras geométricas. La diferencia entre Dios y éstas radica en el hecho de que estas últimas no son *causa sui* y, por lo tanto, la derivación geométrico-matemática permanece siendo una "analogía" que ilustra algo que de por sí es más complejo.

Y en esta *necesidad de* Dios, Spinoza *encontró lo que buscaba* la raíz de toda certeza, la razón de todo, la fuente de una tranquilidad suprema y de una paz total.

Naturalmente se trataría de ver si el Dios que le ha dado en verdad aquella inmensa paz es precisamente el que está expresado en los esquemas geométricos de la *Ética*, o si por el contrario, es un Dios al que los esquemas geométricos –como lo hacen notar ciertos intérpretes–, más que revelar, velan, ese Dios bíblico que tenía en él profundas raíces ancestrales. Esto nos llevaría a un terreno de pura investigación teórica.

Sea lo que fuere, este es un punto fundamental para entender a Spinoza: la "necesidad" es presentada como la solución de todos los problemas.

Efectivamente, después de los estoicos, Spinoza es el gran pensador que con mayor énfasis ha visto en la comprensión de la necesidad el secreto que da sentido a la vida.

Nietzsche, con la doctrina del *amor fati* llevará este pensamiento hasta sus últimas consecuencias.

3. Los "atributos"

Antes habíamos aludido a los "atributos" y a los "modos" de la sustancia y ahora debemos explicar qué son.

La sustancia (Dios), que es infinita, manifiesta y expresa la propia esencia en formas y maneras infinitas. Éstas son los "atributos".

Los "atributos" en cuanto expresan, cada uno, la infinitud de la sustancia divina, deben ser concebidos por sí, es decir, el uno sin la ayuda del otro, pero no como entidades autosubsistentes (son distintos pero no separados): sólo la sustancia es un ente en sí y por sí.

Por consiguiente, es evidente que cada uno y todos estos atributos son eternos e inmutables, tanto en su esencia como en su existencia, en cuanto expresiones de la realidad eterna de la sustancia.

Nosotros los hombres, conocemos *sólo dos*: "El pensamiento" y la "extensión".

Spinoza no dio una explicación satisfactoria de esta intuición. La razón de esto es evidente y es de carácter socio-cultural: éstas son las *dos sustancias* creadas (*res cogitans* y *res extensa*) reconocidas por Descartes y que Spinoza redujo a atributos, como ya se había dicho.

Atributo. El atributo es "lo que el entendimiento percibe en la sustancia como constitutivo de la esencia" y que es concebido por sí mismo. La sustancia divina tiene infinitos atributos, y cada uno es por sí infinito, pero la mente humana conoce sólo dos: el pensamiento y la extensión.

Además, teóricamente, Spinoza proclamó la dignidad igual de los atributos; pero el atributo "pensamiento", en cuanto *capaz de pensarse a sí mismo y al otro distinto de sí*, debería ser diferente de todos los demás, justamente porque tal carácter constituye un privilegio. Pero él no se planteó este problema, que hubiera suscitado muchas dificultades internas y lo hubiera obligado a introducir una jerarquía y por lo mismo un orden vertical, mientras que consideraba un orden horizontal, es decir, una total igualdad de los atributos, por el motivo que ya veremos.

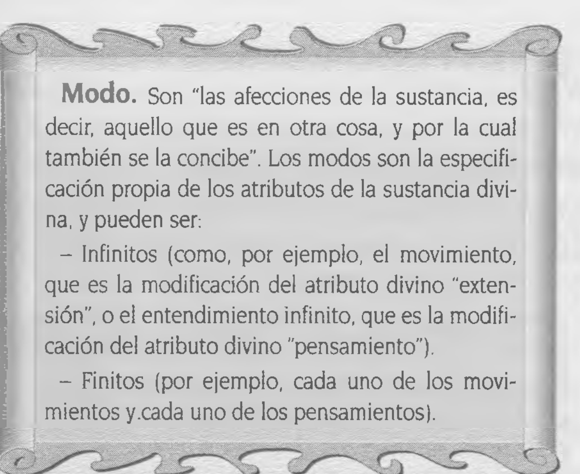
Spinoza está preocupado, más que de privilegiar el pensamiento, de ensalzar la extensión y de "divinizarla". En efecto, si la extensión es atributo de Dios y expresa (como cada uno de los otros), la naturaleza divina. *Dios existe y puede ser llamado realidad misma*: decir "*extensio attributum Dei est*" es igual que decir "*Deus est res extensa*".

Lo cual no significa, en efecto, que Dios es "cuerpo" (como lo sostiene, en cambio, Hobbes), sino que es "espacialidad": el cuerpo, en efecto, no es un *atributo* sino un "*modo*" finito del atributo de la espacialidad.

Esto implica la elevación y el puesto del mundo en una posición teórica nueva, porque, lejos de ser algo que se contrapone a Dios, es enganchado a un atributo divino (como veremos mejor más adelante).

4. Los "modos"

Además de la *sustancia* y de los *atributos*, existen "los modos", como ya se dijo. Spinoza propone la siguiente definición: "Entiendo por *modo* las afecciones de la sustancia, es decir, aquello que es en otra cosa, y por lo cual también se la concibe". Sin la sustancia



y sin "atributos" no existiríamos y no podríamos concebir el "modo"; éste, en efecto, existe y se conoce sólo en función de *aquello de lo cual es modo.*

Más exactamente, debería decirse que los "modos" son posteriores a los "atributos", y que son determinaciones de éstos.

Pero Spinoza no pasa inmediatamente de los "atributos" *infinitos* a los "modos" *finitos*, sino que admite "modos" también *infinitos* que están en el medio de los atributos (por su naturaleza infinitos) y los "modos" finitos.

"Modos infinitos" del atributo infinito del pensamiento son, por ejemplo, el "entendimiento infinito" y la "voluntad infinita"; "modos infinitos" del atributo infinito de la extensión son el "movimiento" y el "reposo". Un modo infinito es también el *mundo como totalidad*, o, como dice Spinoza: "La faz de todo el universo, la cual, aunque éste cambie de infinitos modos, permanece siempre la misma".

Llegados aquí, esperaríamos de Spinoza la explicación del origen de los "modos finitos", es decir, cómo se da *el paso de lo infinito a lo finito.*

Esto no sucede y Spinoza introduce de improviso la serie de los finitos, de los modos y de las modificaciones particulares y, simplemente dice que estos derivan unos de otros.

Él sostiene que lo que sigue a la naturaleza de un atributo de Dios, que es infinito, sólo puede igualmente ser infinito, y que por lo mismo lo que es finito solamente puede ser determinado por un "atributo en cuanto es alterado por una modificación que es *finita* y tiene una existencia determinada" Lo infinito genera sólo infinito y lo finito genera únicamente lo finito.

Pero cómo, en el ámbito de la infinitud de la sustancia divina, que se manifiesta en atributos infinitos, cambiados por modificaciones infinitas, nazca un *finito*, queda *sin explicación.*

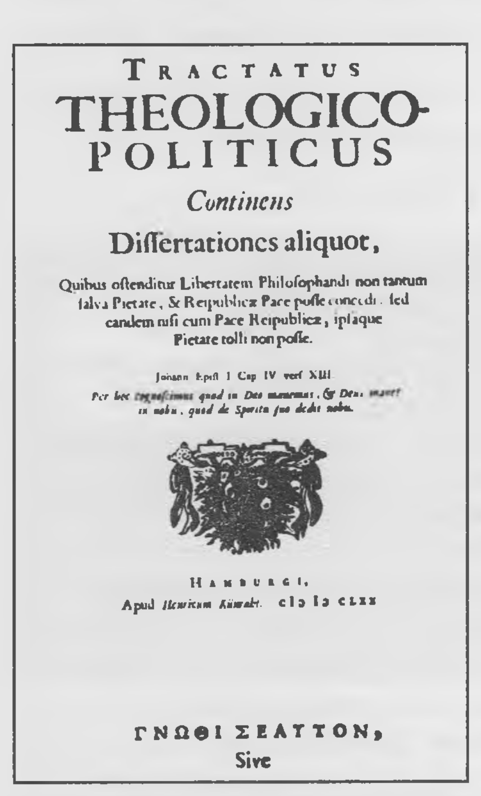
Én efecto, para Spinoza *omnis determinatio est negatio*, y la sustancia absoluta, que es el ser absoluto, es decir, lo absolutamente positivo y afirmativo, es tal que no se deja "determinar", es decir, "negar" de ningún modo.

Esta es la mayor aporía del sistema de Spinoza, de la que depende toda una serie de dificultades, como ya lo han subrayado los intérpretes, pero que es indispensable enfocarse, justamente para captar adecuadamente la parte restante del sistema.

5. Dios y el mundo, o sea, naturaleza naturante y naturaleza naturada

Con base en lo explicado, aquello que Spinoza entiende por *Dios* es la "sustancia" con sus (infinitos) "atributos"; el *mundo*, en cambio, es dado por los "modos", *por todos los modos* infinitos y finitos. Pero éstos no existen sin aquéllos; por lo tanto, todo está necesariamente determinado por la naturaleza de Dios, y *no existe nada contingente* (como ya se dijo) y el mundo es la "consecuencia" necesaria de Dios.

Spinoza llama también a Dios *naturaleza naturante*, al mundo *naturaleza naturada*. *Naturaleza naturante* es la causa, *naturaleza naturada* es el efecto de dicha causa que, sin embargo, no está fuera de la causa, sino que es de tal naturaleza que conserva dentro de sí a la causa. Puede decirse que la primera es inmanente al objeto, y que el objeto es inmanente a la causa, según el principio "todo está en Dios".


TRACTATUS
THEOLOGICO-POLITICUS
Continens
Dissertationes aliquot,
Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, & Reipublicæ Pace posse concedi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicæ, ipsaque Pietate tolli non posse.
Johann. Epist. I. Cap. IV. vers. XIII.
Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, & Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.
HAMBURGI,
Apud Henricum Künraht. CIↃ IↃ CLXX

Página de una edición de la *Ética* de Spinoza, publicada en 1677. Spinoza utiliza el método deductivo-geométrico, compuesto por definiciones, axiomas, proposiciones, para tratar la realidad suprema de Dios.

Pagina di un'edizione dell'*Etica* di Spinoza, pubblicata nel 1677

ETHICES
Pars Prima,
DE DEO.
DEFINITIONES.

I. Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

II. Ea res dicitur in suo genere finita, quæ alia ejusdem naturæ terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

III. Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat.

IV. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.

V. Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

VI. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam, & infinitam essentiam exprimit.

ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ,
Sive

Frontispicio de una antigua edición del *Tratado teológico político*, publicado anónimo en 1670. La obra, en la que se defiende el principio de la laicidad del Estado, suscitó fuertes polémicas.

Ahora podemos comprender por qué Spinoza no atribuye a Dios ni el entendimiento, ni la voluntad, ni el amor. Él es, en efecto, la sustancia, mientras que *entendimiento, voluntad y amor son "modos" del pensamiento absoluto* (que es un "atributo"); y sea que se entiendan como "modos infinitos", o como "modos finitos", éstos pertenecen a la *naturaleza naturada*, al mundo.

Por lo tanto, no puede decirse que Dios *proyecte* el mundo con el entendimiento, que lo *quiera* con un acto de elección libre o que lo *cree por amor*, porque estas son "posteriores" a Dios, proceden de él: no son lo original sino que son subsiguientes. Atribuir estas cosas a Dios es cambiar el plano de la *Naturaleza naturante* por el de la *Naturaleza naturada*.

Cuando se dice que Spinoza habla de *Deus sive natura*, es necesario entender que piensa en esta ecuación: *Deus sive Natura naturans*. Sin embargo, dado que Dios (y por lo tanto la *Naturaleza naturante*) es causa inmanente y no trascendente, y dado que no existe sino Dios, porque todo está en Él, sin duda alguna, el sistema de Spinoza puede llamarse "panteísta" (=todo es Dios o manifestación *necesaria* de Dios, de acuerdo con lo explicado). [Textos 1]

III. *La doctrina de Spinoza sobre el paralelismo entre "ordo idearum" y "ordo rerum"*

√ Conocemos solamente dos atributos infinitos de Dios: la extensión y el pensamiento, y por eso *nuestro mundo* está formado por "modos" de estos dos atributos: *los cuerpos* y *los pensamientos singulares*. Ahora bien, como cada atributo expresa de igual manera la esencia divina, entonces la serie de modos de cada atributo deberá corresponder *necesaria* y *perfectamente* a la de los modos de cada uno de los atributos. Y así el orden de las ideas deberá corresponder *necesaria y perfectamente al orden de los modos y de las cosas corporales: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. En esta perspectiva el hombre está constituido por ciertas *modificaciones* de los atributos de Dios, es decir, por modos del pensamiento (con el predominio del modo *idea*) y por los modos de la extensión (o sea del cuerpo). El alma o la mente humana es *la idea* o conocimiento del cuerpo, y la relación entre mente y cuerpo es un paralelismo perfecto.

Correspondencia entre "ordo idearum" y "ordo rerum" → § 1

1. La relación entre mente y cuerpo es un paralelismo perfecto

Hemos visto que de los atributos infinitos de Dios nosotros sólo conocemos dos: *a*) la extensión y *b*) el pensamiento.

Así, *nuestro* cuerpo es un mundo formado por "modos" de estos dos atributos: *a*) por una serie de "modos" relativos a la extensión y *b*) por una serie de "modos" relativos al pensamiento.

a) Los *cuerpos* son "modos" determinados del "atributo" divino de la extensión (y por lo tanto, expresión determinada de la esencia de Dios como realidad extensa).

b) Los *pensamientos* singulares son, en cambio, "modos" determinados del "atributo" del pensamiento divino (expresión determinada de la esencia de Dios como realidad pensante).

Recordemos que para Spinoza "pensar" y "pensamiento" tienen un significado *muy amplio* y no indican la simple actividad intelectual sino que implican el *deseo* y el *amor* y todos los demás movimientos del alma y del espíritu.

El entendimiento y la mente constituyen el "modo" más importante, es decir, el "que condiciona los otros modos" de pensar y por tanto también la idea (que para Spinoza es concepto o actividad de la mente) tiene un puesto privilegiado en el contexto de la actividad general del pensamiento.

Pero, dada la orientación de la ontología de Spinoza, la idea, lejos de ser una prerrogativa sólo de la mente humana, tiene (como el "atributo" del que es "modo"), sus raíces en la esencia de Dios, que debe tener no solamente la idea de sí mismo sino también la *de todas las cosas que proceden necesariamente de él*: "En Dios se da necesariamente la idea tanto de su esencia como la de todas las cosas que provienen necesariamente de su esencia".

La antigua concepción del "mundo de las ideas" (que, creada por Platón, fue retomada y representada de diversas formas en la Antigüedad, en el Medioevo y en el Renacimiento), adquiere un nuevo significado, destinado a permanecer como único. En efecto, las "ideas" y los "ideados", es decir, las "ideas" y las "cosas correspondientes", no tienen entre sí la relación de paradigma-copia y de causa-efecto. Dios no crea las cosas *de acuerdo con* el prototipo de las propias ideas *porque de hecho no crea el mundo en el sentido tradicional*, dado que éste "proviene" necesariamente de Él. Por otra parte, *nuestras* ideas no son producidas en nosotros por los cuerpos.

El orden de las ideas va paralelo al orden de los cuerpos: todas las ideas provienen de Dios, en cuanto Él es realidad pensante; análogamente, los cuerpos derivan de Dios, en cuanto Él es realidad extensa: sólo Dios como pensamiento genera pensamientos y sólo como realidad extensa genera los modos correspondientes a la extensión. En síntesis: un atributo de Dios (y todo cuanto se encuentra en la dimensión de ese atributo) no actúa sobre el otro atributo de Dios (sobre lo que está en la dimensión de ese atributo).

Por consiguiente, Spinoza tiene la posibilidad de resolver el gran problema del dualismo cartesiano de modo muy brillante. Porque cada atributo expresa –como se sabe– la esencia divina de igual manera, entonces la serie de los modos de cada uno de los atributos debe *necesaria* y *perfectamente* corresponder a la de los otros modos de cada atributo diferente. En particular, el orden y la serie de las ideas debe corresponder *necesaria* y *perfectamente* al orden de los modos y de las cosas corporales, porque tanto en uno como en otro caso, la esencia de Dios se expresa por entero, vista desde diversas perspectivas.

Se da pues un *perfecto paralelismo*, consistente en una perfecta armonía, en cuanto se trata de la *misma realidad*, vista desde diversos aspectos: "*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*". (El orden y la conexión de las ideas es lo mismo que el orden y la conexión de las cosas).

En función de este paralelismo, Spinoza interpreta al hombre como unión de alma y cuerpo. Éste no es una sustancia ni un atributo, sino que está formado "de ciertas *modificaciones* de los atributos de Dios", es decir, "por modos de pensar", con el predominio del modo "idea" y por "modos de la extensión", es decir, por el cuerpo, que constituye el *objeto de la mente*. El alma o la mente humana es la "idea" o conocimiento del cuerpo: la relación entre mente y cuerpo está constituida por un perfecto paralelismo.

IV. El *conocimiento*

Los tres géneros de conocimiento → § 1

√ Cada idea es *objetiva* en el sentido que tiene un consecutivo en el orden de las cosas (de los cuerpos). Por eso, no existen ideas falsas e ideas verdaderas en sentido absoluto, sino conocimiento de ideas más o menos adecuadas. Ahora bien, Spinoza particulariza tres grados de conocimiento:

1) *La opinión y la imaginación*, ligadas a las percepciones sensoriales y a las imágenes, siempre confusas y vagas pero muy útiles en el plano práctico.
2) El *conocimiento racional*, propio de la ciencia, que encuentra su expresión típica en la matemática, en la geometría y en la física.
3) El *conocimiento intuitivo*, que consiste en la *visión de las cosas y en el modo como proceden de* Dios y más exactamente, *proviene de la idea adecuada de los atributos de* Dios *a la idea adecuada de la esencia de las cosas.*

Los tres géneros de conocimiento son *conocimientos de las mismas cosas*, y lo único que los diferencia es *el nivel de claridad y de distinción* (*mínimo* en el primer caso, *notable* en el segundo, *máximo* en el tercero).

√ La consideración de las cosas como "contingentes" es una especie de ilusión de la imaginación, mientras que es propio de la razón considerarlas como "necesarias" bajo *una cierta especie de eternidad*; el tercer grado de conocimiento, finalmente, capta la necesidad de las cosas en Dios, bajo la más perfecta especie de eternidad. En este contexto, no hay lugar para una voluntad libre: la mente no es causa libre de las propias acciones sino que está determinada para querer esto o aquello por una causa que es, a su vez, determinada por otra y así hasta el infinito. Experiencia y razón enseñan que los hombres creen ser libres *sólo porque son conscientes* de las propias acciones pero *ignoran las causas por las que están determinados*.

Todo existe necesariamente
→ § 2-4

1 Las diversas formas de conocimiento

1.1 Los tres géneros de conocimiento

La doctrina del paralelismo resuelve de raíz todas las dificultades que Descartes había suscitado. Cada idea (y por idea se entiende todo contenido mental, cada forma de representación, simple o compleja), en cuanto existe y en la manera como existe, es *objetiva*, es decir, tiene un correlato en el orden de las cosas (de los cuerpos) justamente porque *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Ideas y cosas no son *dos caras diversas del mismo evento*. Cualquier idea tiene su correlato corporal del mismo modo que cada evento tiene necesariamente un correlato en la idea. Cualquier modificación corporal tiene una conciencia correspondiente y viceversa.

Por lo tanto, Spinoza no distingue ideas falsas e ideas verdaderas en sentido absoluto, sino sólo ideas y conocimientos más o menos adecuados. Cuando habla de ideas falsas o verdaderas, entiende por esto ideas menos y más adecuadas. En este sentido ha de entenderse la célebre doctrina de Spinoza sobre los tres géneros de conocimiento, que son "tres grados de conocimiento":

1) *La opinión y la imaginación*, es decir, el conocimiento *empírico*

2) El conocimiento *racional*

3) El conocimiento *intuitivo*

1.2 Conocimiento empírico

La primera forma de conocimiento es el *empírico*, ligado a las percepciones sensoriales y a las imágenes, que, según Spinoza, son siempre "confusas y vagas".

Curiosamente, Spinoza refiere a esta primera forma de conocimiento también las ideas universales (árbol, hombre, animal) y también las nociones como *ens, res, aliquid*. Él, evidentemente a su manera, comparte la interpretación nominalista de los universales, reduciéndolos justamente a una especie de imagen borrosa, a representaciones vagas e imprecisas.

Esta forma de conocimiento, teóricamente inadecuada con relación a las otras formas, es, sin embargo, prácticamente insustituible por su *utilidad*. Su "falsedad" consiste en la falta de claridad, es decir, en el hecho de que las ideas de este género de conocimiento son *inútiles*. En efecto, ellas se restringen a eventos particulares y no restituyen los nexos, los encadenamientos de las causas, es decir, el orden universal de la naturaleza.

1.3 Conocimiento racional

El conocimiento de segundo género, que Spinoza llama *ratio*, es decir, *razón*, es el conocimiento propio de la ciencia, de aquella forma de conocimiento que halla su expresión típica en las matemáticas, la geometría y la física (la física del tiempo de Spinoza).

Esto no significa que la *ratio* sea sólo el conocimiento propio de las matemáticas y de la física. Ella es, en general, la forma de conocimiento basada en ideas adecuadas, comunes a todos los hombres (o, por lo menos, que todos los hombres pueden tener) y que representan las características generales de las cosas: "Hay algunas ideas o nociones, comunes a todos los hombres; ya que todos los cuerpos concuerdan en algunas cosas que deben ser percibidas adecuadamente, es decir, *clara y distintamente*, por todos" Piénsese, por ejemplo, en las ideas de *cantidad*, *forma*, *movimiento* y *semejantes*.

Pero el conocimiento racional, a diferencia del primer grado de conocimiento, capta no sólo clara y distintamente las ideas, sino además sus nexos necesarios (más aún, puede decirse que se tienen ideas claras, sólo si se comprenden los nexos que las relacionan entre sí). El conocimiento racional entiende, por lo tanto, las causas de las cosas y la cadena de las causas y comprende su *necesidad*. Entonces, se trata de una forma de *conocimiento adecuado*, aunque no sea la más apropiada en absoluto.

1.4 Conocimiento intuitivo

El tercer género de conocimiento es el que nuestro filósofo llama *ciencia intuitiva*, que consiste *en la visión de las cosas en su procedencia de* Dios. Más exactamente, porque (como ya se vio), la esencia de Dios se conoce por los atributos que la constituyen, el conocimiento intuitivo *proviene de la idea adecuada de los atributos de* Dios *a la idea conveniente de la esencia de las cosas*. Se trata, pues, de una visión de las cosas en la visión misma de Dios.

1.5 Relación entre los tres géneros de conocimiento

A continuación, Spinoza aclara esta triple distinción de los géneros de conocimiento: "Explicaré todo esto mediante el ejemplo de una sola cosa. Se dan tres números, y se desea obtener un cuarto que esté al tercero como el segundo al primero. Los comerciantes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y en dividir el producto por el primero; esto o porque aún no han olvidado lo que, sin demostración alguna, oyeron de su maestro o porque han experimentado este procedimiento con números muy simples, o por fuerza de la *demostración de la proposición* 19 del libro VII de Euclides, es decir, de la propiedad común de los números proporcionales. Pero para los números más simples, ninguno de estos medios es necesario. Por ejemplo, dados los números 1, 2, 3 no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es el 6 [o sea: uno está a dos como tres está a seis] y aún más claramente, porque de la relación misma del primero al segundo, que vemos con un solo vistazo, concluimos el cuarto número".

El del comerciante es un ejemplo del *primer género* de conocimiento; el que se basa en los *Elementos* de Euclides es del segundo género; el último es del tercer género.

El texto anterior es excelente no sólo por la claridad de los ejemplos que aduce, sino porque muestra perfectamente cómo los tres géneros de conocimiento son *conocimientos de las mismas cosas* y lo único que los diferencia es sólo *el nivel de claridad y distinción* que es *mínimo* en el primero, *notable* en el segundo, *máximo* en la visión y en la captación intuitiva, tan magnífico que no tiene necesidad de mediación alguna.

2. El conocimiento adecuado de toda realidad supone el conocimiento de Dios

Cuanto se ha dicho quedará claro en todo su alcance sólo si se tiene en cuenta que el "racionalismo" de Spinoza es, en realidad, un racionalismo formal, que expresa (y en gran parte aprisiona), *una visión ganada al nivel de intuición*, con matices casi místicos.

Sentirse en Dios y ver las cosas en Él, constituyen en verdad el corazón del pensamiento de Spinoza. Este es un texto ejemplar: "La mente humana es parte del entendimiento infinito de Dios; y por lo tanto cuando decimos que percibe esto o aquello no decimos otra cosa que Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se despliega en la naturaleza de la mente humana, es decir, en cuanto constituye la esencia de la mente humana, tiene esta o aquella idea".

Es evidente que si el conocimiento de Dios es un presupuesto indispensable del conocimiento de todas las cosas, Spinoza debe admitir que el hombre conoce a Dios de modo preciso. En efecto, él afirma categóricamente: "*La mente humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios*". Sólo quienes entienden por Dios cosas que no son Él, dudan de Él, es decir, aquellos que dan nombre de Dios a falsas representaciones de Él. Pero si, al contrario, por Dios se entiende cuanto Spinoza ha explicado, toda dificultad, en su opinión, desaparecería.

3. En el conocimiento adecuado no hay contingencia, todo resulta necesario

La distinción entre verdadero y falso no tiene lugar en el primer género de conocimiento, es decir, en el de la imaginación y la opinión, pero sí en el segundo y de manera perfecta, en el tercero.

Por lo tanto, las cosas no son como las muestra la *imaginación* sino como las presentan la *razón* y el *entendimiento.*

En particular, la consideración de las cosas como "contingentes" (que pueden ser o no ser) es una especie de "ilusión de la imaginación", una concepción inadecuada de la realidad limitada al primer nivel.

En cambio, es propio de la razón considerar las cosas no como contingentes sino como "necesarias". Y esto significa verlas "*bajo una cierta especie de eternidad*".

El tercer género de conocimiento capta la necesidad de las cosas en Dios, de modo más perfecto aún, es decir, bajo la perfecta especie de eternidad.

Se entiende que, en este contexto, no haya puesto para una voluntad libre: "*En la mente, no hay alguna voluntad absoluta o libre; pero está determinada a querer esto o aquello por una causa que es totalmente determinada por otra, y ésta, a su vez, por otra y así hasta el infinito*". Esto significa que la mente no es causa libre de las propias acciones. La volición no es otra cosa que la *afirmación o negación* que acompaña a las ideas y "la voluntad y el entendimiento son una sola y única cosa".

Con esto, Spinoza retoma, en otro nivel, la posición del intelectualismo que había caracterizado de Sócrates en adelante, casi todo el pensamiento griego, pero que, luego del cristianismo (que había basado en la voluntad toda su ética), asume un sentido nuevo, de cuyo alcance se hablará luego.

4. Consecuencias morales del conocimiento adecuado

Las consecuencias de estas doctrinas metafísicas y gnoseológicas, tienen una gran importancia ética, y Spinoza las elaboró para poder resolver el problema de la vida.

Así resume las salidas morales de sus teorías, al término de la segunda parte de la *Ética*: "Finalmente queda por indicar lo útil del conocimiento de esta doctrina para la vida, lo cual se puede ver fácilmente a continuación:

En efecto, ella es útil:

1) En cuanto enseña que actuamos por el sólo querer de Dios y somos partícipes de la naturaleza divina y esto entre más perfectas son las acciones que realizamos y conozcamos a Dios. Esta doctrina, además de volver tranquilo el ánimo, tiene también la ventaja de enseñarnos en qué consiste nuestra suprema felicidad o nuestra beatitud, es decir, en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer únicamente aquellas acciones que nos aconsejan el amor y la piedad. Por lo que comprendemos claramente cuánto se alejan de la verdadera estima de la virtud, aquellos que, casi en cambio de la más dura servidumbre, esperan ser condecorados por Dios con premios más altos en recompensa de su virtud y de sus mejores acciones, como si la virtud y el servicio de Dios no fueran la felicidad misma y la suprema libertad.

2) Ella es útil, en la medida que nos enseña de qué modo nos debemos comportar con las cosas de la suerte, o que se escapan de nuestro poder, o sea, de las que no se derivan de nuestra naturaleza: esperando, es decir, soportando, igualmente, uno u otro rostro del destino, pues todo procede del eterno decreto de Dios con la misma necesidad con la que la naturaleza del triángulo determina que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.

3) Esta doctrina aprovecha a la vida social, en cuanto enseña a no odiar, a no despreciar, a no burlarse, a no airarse, a no envidiar a nadie. Además, señala que cada uno se contente con sus cosas y ayude al prójimo, no por piedad femenina, por parcialidad o superstición, sino sólo con la guía de la razón, o sea, de acuerdo como el tiempo y las circunstancias lo requieran [...].

4) Finalmente, esta doctrina aprovecha también un poco a la sociedad común, en cuanto muestra de qué modo los ciudadanos deben ser gobernados y dirigidos, es decir, para que sirvan no de esclavos sino para que cumplan libremente lo que es mejor".

V. El *ideal ético de Spinoza y el "amor dei intellectualis"*

El ideal ético de Spinoza: actuar bajo la guía de la razón → § 1-3

√ *Dado que todo sucede bajo el signo de la necesidad más rigurosa*, en la naturaleza no existe ni el bien ni el mal, como tampoco fines: lo que puede llamarse correctamente bien es sólo lo útil, y mal es su contrario. Por consiguiente, obrar absolutamente por virtud significa para nosotros, actuar, vivir, conservar nuestro ser *bajo la guía de la razón, es decir, sobre el fundamento de la búsqueda de lo que nos es útil*. Y el primer y único fundamento de la virtud es el conocimiento adecuado, en el que está la verdadera salvación del hombre.

El *amor intelectual de Dios* → § 4

√ La intuición intelectiva, la cual es un saber *las cosas en Dios* y por lo mismo saberse *a sí mismo en Dios*, da además el amor intelectual de Él, porque está acompañado de la idea de Dios como causa. El amor intelectual de la mente a Dios es el amor mismo de Él, con el que se ama a sí mismo, en cuanto puede ser explicado por la esencia de la mente humana, considerada bajo la especie de la eternidad. El amor intelectual de Dios es la visión de todas las cosas bajo el signo de la necesidad (divina) y la aceptación gozosa de todo cuanto acontece, justamente porque lo que sucede depende de la necesidad divina.

1. El análisis geométrico de las pasiones

Las pasiones, los vicios y las locuras humanas son interpretadas por Spinoza según el procedimiento geométrico, es decir, en el mismo modo en que de los puntos, las líneas y los planos se forman los sólidos y de éstos se derivan necesariamente los teoremas relativos. El hombre no es una excepción en su modo de vivir, en el orden de la naturaleza, sino que lo confirma. Las pasiones no se deben a "debilidades", a "fragilidad" del hombre, a "inconstancia" o "impotencia" de su ánimo. Al contrario, se deben al poder de la naturaleza, y, como tales, *no* son detestadas o despreciadas, sino explicadas y entendidas, como todas las demás realidades de la naturaleza. En efecto, la naturaleza es en todas partes una e idéntica en su obrar y, por lo mismo, el modo de estudiarla en todas sus manifestaciones debe ser único.

Spinoza entiende las pasiones como que brotan de la tendencia (*conatus*) a perseverar en el propio ser para una duración indefinida, tendencia acompañada por la conciencia, es decir, por la respectiva *idea*. Cuando la tendencia se refiere a la mente, se llama *voluntad*; cuando se refiere al cuerpo se llama *apetito*. Lo que favorece positivamente a la tendencia para que persevere en su propio ser y se incremente se denomina *alegría*; a lo contrario, lo llamamos *dolor*. De estas dos pasiones básicas, brotan todas las demás. En particular, denominamos *amor* a la afección de la alegría acompañada por la idea de una

causa externa supuesta como razón de la misma, y *odio* a la afección del dolor acompañada por la idea de una causa externa considerada como causa de eso.

Spinoza deduce de modo análogo *todas* las pasiones del alma humana.

Nuestro filósofo habla también de "pasión" como de una *idea confusa e inadecuada*. La pasividad de la mente se debe justamente a lo *inadecuado de la idea*. Y dado que para Spinoza mente y cuerpo son la misma cosa vista desde dos perspectivas, las dos definiciones de pasión, antes vistas, concuerdan. Por eso se explica bien la definición conclusiva: "[...] el afecto, llamado pasión del ánimo, es una idea confusa por la cual la mente muestra una fuerza de la existencia de su cuerpo, o una parte de la misma, mayor o menor que lo mostrado primero y que, dada la mente misma está determinada para que piense más esto que aquello". Como fuerza de la naturaleza, las pasiones (si se permanece en su nivel) son irrefrenables y una genera otra con lógica matemática.

De esta tesis que parecería despiadada, Spinoza deduce una conclusión éticamente positiva. Si imaginamos que las acciones de los demás hombres que consideramos nocivas son libres, estamos llevados a odiarnos; pero si sabemos que no lo son, no los odiamos, o los odiaremos menos (consideraríamos sus acciones a la manera de la piedra que cae o de cualquier otro evento natural necesario).

Además, Spinoza se atreve a decir que "el odio se acrecienta por el odio recíproco" y que puede, al contrario, ser destruido por el amor". Que el odio genere odio y que el amor lo apague, se entiende fácilmente; pero ¿cómo puede un hombre, si el nexo de las causas de las que habla Spinoza, es inexorable, responder al odio con amor? Él lo podría admitir (y esto lo han resaltado los estudiosos) sólo admitiendo un componente de libertad que, a pesar de que sea negada, se asoma en muchas partes de la *Ética*, contra las intenciones del autor.

2. El intento de ponerse "más allá del bien y del mal"

El juego de las pasiones y de los comportamientos humanos aparece bajo una luz diversa, según Spinoza, si nos damos cuenta de que no existen en la naturaleza "perfección" e "imperfección", "bien" y "mal" (valores y antivalores), del mismo modo que no existen fines, *dado que todo sucede bajo el signo de la necesidad más rigurosa*. "Perfecto" e "imperfecto" son percibidos, es decir, modos (finitos) del pensamiento humano que nacen del parangón que el hombre establece entre los objetos que él produce y las realidades propias de la naturaleza. En efecto, "perfección" y "realidad" *son la misma cosa*. Luego de ninguna realidad natural debe decirse que es "imperfecta". A nada de lo existente le falta algo: es lo que debe ser, de acuerdo con la serie de las causas necesarias.

También el "bien" y el "mal" no indican nada que exista ontológicamente en las cosas consideradas en sí objetivamente, sino que también ellos son "modos de pensar" y nociones que el hombre se forma comparando las cosas entre sí y refiriéndolas a sí. En síntesis: toda consideración de carácter finalista y axiológico, es borrada de la ontología de Spinoza, quien piensa, incluso, obtener la "liberación" y la consecución del objetivo que se proponía, justamente mediante esta eliminación.

Quedando firme la concepción de las "pasiones" que ya se explicó y la visión del hombre como esencialmente arraigada en la conservación y en el incremento del propio ser, a Spinoza no le queda más que concluir que lo que puede llamarse correctamente *bien* es lo *útil* y mal es su contrario: "Considero como *bueno* –escribe Spinoza– lo que sabemos con certeza que es *útil*. Como *malo*, en cambio, *lo que sabemos con certeza que impide la posesión del bien* [es decir, lo útil]". Por consiguiente, la "virtud" llegará a ser la consecución de lo útil y "vicio" lo contrario.

Por lo tanto, cuando los hombres siguen la *razón*, no sólo consiguen el bien para sí, sino el bien para todos: el hombre que se comporta conforme con la razón, es aquel que es más útil para los demás hombres. Spinoza dice que el hombre que vive de acuerdo con la razón, "es un Dios para los hombres".

3. Conocer, como liberación de las pasiones y fundamento de las virtudes

Ya Sócrates había dicho que el vicio es *ignorancia* y la virtud es *conocimiento*, y esta tesis, de las maneras más diversas, había sido sostenida por la filosofía greco-pagana. Spinoza la propone de nuevo en términos racionalistas. Éste es uno de los textos más elocuentes al respecto entre los que se leen en la *Ética*, en la que los ecos socráticos y estoicos resultan particularmente evidentes: "N*o sabemos con certeza que alguna cosa sea buena o mala, sino aquello que conduce realmente al conocimiento, o que puede impedir nuestro conocimiento*".

Pero el rescate de esta antigua tesis, clásica, asume un nuevo sentido en el contexto spinoziano. En efecto, para nuestro filósofo, la pasión es una idea confusa. Por lo tanto, deja de ser pasión "tan pronto nos formamos de ella una idea clara y distinta".

Aclara tus ideas –dice Spinoza– y dejarás de ser esclavo de tus pasiones. El verdadero poder que salva de las pasiones es la mente, por consiguiente, el conocimiento. Y éste, es la verdadera salvación.

4. La visión de las cosas "sub specie aeternitatis" y el "amor Dei intellectualis"

La *tercera forma* de conocimiento (la intuición intelectiva) consiste en comprender todas las cosas como provenientes de Dios (es decir, como modos de sus atributos). Esta forma de conocimiento es un saber *las cosas en Dios* y por lo mismo un saberse *a sí mismo en Dios*.

Cuando comprendemos que Dios es la causa de todo, todo nos produce alegría y amor a Dios.

Ésta es la célebre formulación en la que Spinoza define el *amor Dei intellectualis*: "*El amor intelectual de la mente hacia Dios es el amor mismo de Dios, con el que Él se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede ser explicado por la esencia de la mente humana, considerada bajo la especie de la eternidad: es decir, el amor intelectual de la mente hacia Dios es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo*".

Una vez más, encontramos de nuevo a Sócrates y a la Stoà en el pensamiento de Spinoza, cuando nos dice que la bienaventuranza que experimentamos en este conocimiento supremo intelectivo es no sólo *la virtud* sino que es también *el premio primero y único de la virtud*. En otras palabras: para Spinoza *la virtud tiene el premio en sí misma*.

El amor intelectual de Dios es la visión de todas las cosas bajo el signo de la necesidad (divina) y la aceptación gozosa de todo lo que acontece, justamente porque depende de la necesidad divina.

VI. *Religión y Estado en Spinoza*

√ La religión permanece al nivel del primer género de conocimiento en el que predomina la *imaginación*. Además, la religión se orienta a alcanzar la *obediencia* mientras que la filosofía (y sólo ella) mira a la verdad. La fe no necesita de "dogmas verdaderos", sino "dogmas piadosos", capaces de llevar a la obediencia; por lo tanto, a cada uno ha de permitírsele ser libre en este ámbito.

La idea de religión y de Estado en Spinoza → § 1-5

En cuanto a la esfera política, Spinoza habla de "derecho" y de "leyes" *naturales* en el sentido que cada persona por naturaleza está determinada a existir y a actuar de un cierto modo y este comportamiento es necesario. Los hombres, que son "enemigos por naturaleza", estipulan, llevados por el deseo de sobrevivir, el *pacto social* sobre fundamentos utilitaristas. Sin embargo, como algunos derechos del hombre son *inalienables* –en cuanto renunciando a ellos, éste deja de ser hombre– el fin del Estado no es la tiranía sino la libertad.

1. Valoración de la religión

Las ideas filosóficas de Spinoza eran de tal naturaleza que no dejaban lugar para la religión sino en un plano netamente diferente del de la filosofía (es decir, de la verdad), la cual se revela exclusivamente en los niveles del segundo y tercer género de conocimiento (o sea, en el nivel de *razón* y de *entendimiento*).

Para Spinoza la religión permanece en el nivel del primer género de conocimiento, en el que predomina la *imaginación*. Los profetas, autores de los textos bíblicos, no sobresalen por el vigor del entendimiento sino por la fuerza de la *fantasía, de la imaginación*; los contenidos de sus escritos no son conceptos racionales sino imágenes vívidas.

Además, la religión busca obtener la *obediencia*, mientras que la filosofía (y sólo ella) mira a la *verdad*. Tan cierto es esto que los regímenes tiránicos se valen mucho de la religión para conseguir sus propósitos.

La religión, tal como es practicada en la mayoría de los casos, se alimenta del temor y de la superstición y la mayor parte de los hombres resuelven su credo religioso en las prácticas cultuales, tanto es así que si presta atención a la vida que llevan, no se entiende de cual credo religioso son seguidores.

Spinoza dice que, en realidad, los seguidores de las distintas religiones viven casi todos del mismo modo.

El propósito de la religión es el de conducir al pueblo a que obedezca a Dios, a honrarlo y servirlo.

2. Fundamentos doctrinales de la Biblia, según Spinoza

El contenido de la fe (tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento) se reduce a pocos puntos, que Spinoza enuncia en los siete siguientes:

1) Dios existe, es decir el ser supremo, sumamente justo y misericordioso, modelo de vida auténtica. Quien lo ignora o no cree en su existencia, no puede obedecerle ni reconocerlo como juez.

2) Dios es único. Nadie puede dudar que la admisión de este dogma es absolutamente necesaria para la suprema devoción, admiración y amor a Dios, desde el momento en que devoción, admiración y amor nacen exclusivamente de la excelencia de uno solo sobre todos los demás.

3) Dios es omnipresente, es decir, todo lo conoce. Pensar que las cosas le estén ocultas, o ignorar que vea todo, significaría dudar de la equidad de su justicia, por la cual Él rige todo, o incluso ignorarla.

4) Dios tiene el derecho y el dominio supremos sobre todas las cosas y no hace nada por constricción, sino según su absoluto beneplácito o por efecto de su gracia singular. De hecho, todos están obligados a obedecerle en absoluto a Él y Él a ninguno.

5) El culto a Dios y la obediencia a Él consisten solamente en la justicia y en la caridad, es decir, en el amor al prójimo.

6) Todos los que lo obedecen, siguiendo esta norma de vida, (y sólo ellos) se salvan. Mientras que todos los otros, que viven a merced de los placeres, se pierden. Al faltar esta firme convicción no se vería por qué los hombres deberían preferir obedecer a Dios más que a sus placeres.

7) Dios perdona los pecados a quien se arrepiente, de hecho, todos los hombres pecan y si no se tuviera la certeza del perdón perderían la esperanza de la salvación y no habría motivo alguno para considerar a Dios como misericordioso. Por el contrario, quien está convencido de que Dios, en virtud de su misericordia y de su gracia por las cuales lo gobierna todo, puede perdonar las faltas de los hombres y, por esta creencia se enciende cada vez más en amor a Dios, conoce en verdad a Cristo según el Espíritu y Cristo está en él".

Ahora bien, dice Spinoza, ninguno de estos puntos puede ser ignorado sin desatender los fines propios de la religión; pero tampoco los vincula a los "dogmas" de secta ni a verdades teóricas bien precisas.

3. La religión no tiene "dogmas verdaderos" sino "dogmas piadosos"

Significa que la fe no requiere "dogmas verdaderos" sino "dogmas piadosos" que pueden llevar a la *obediencia* y que por lo mismo hay lugar para diferentes sectas religiosas. Por lo tanto, el hombre ha de ser dejado libre por completo en este ámbito: "La Escritura no exige expresamente dogmas verdaderos, sino los que sean necesarios para la práctica de la obediencia, para confirmar los corazones en el amor al prójimo [...]. El credo de cada uno es considerado santo o impío sólo por razón de la obediencia o de la renuencia y no por razón de la verdad o de la falsedad".

Nótese, sin embargo, cómo bajo la aparente liberalidad, se oculta la actitud opuesta. Lo "verdadero" y lo "falso" no pertenecen a la religión sino a la filosofía.

Y entonces, la filosofía de Spinoza, en la medida en que se presenta como visión absoluta de lo único verdadero, ¿llegará a ser depositaria de una verdad indiscutible? ¿Leeremos sólo en la *Ética* las verdades teóricas que la Biblia no contiene?

Esta es la conclusión inevitable.

4. Juicios de Spinoza sobre Cristo

Sin embargo, se debe recalcar que en relación con Cristo, Spinoza asume una actitud muy particular.

Él no lo pone en el plano de los profetas que han dado leyes en nombre de Dios para obtener obediencia. En efecto, Spinoza escribe: "Debemos [...] pensar que Cristo entendió las cosas *de modo verdadero y adecuado* porque Él *no fue tanto un profeta sino la boca misma de Dios*". Añade, por consiguiente, nuestro filósofo: "Y por cierto, dado el hecho que Dios se haya revelado a Cristo en su mente directamente y no, como a los profetas, mediante palabras e imágenes, no debemos comprender otra cosa sino que Cristo *entendió según verdad la revelación, es decir, en la inteligencia*". Afirmación verdaderamente sorprendente en la boca del autor de la *Ética*.

Por lo demás, Spinoza, en una carta, admitió que Dios podía imprimir en la mente de algunos "una idea tan clara de sí que hace olvidar el mundo por amor a Él" y hace que amen a los otros como a sí mismos. Pero esta admisión no es menos sorprendente en el contexto de su sistema.

5. El concepto de Spinoza sobre el Estado como garantía de la libertad

Spinoza fue un denodado defensor del Estado de derecho.

El Estado de derecho que él reconstruye teóricamente parte de presupuestos que están muy cerca de los de Hobbes. En efecto, habla de "derecho" y de "leyes" *naturales*, en el sentido de que cada individuo está determinado por naturaleza a existir y actuar de un determinado modo, y que este comportamiento es necesario.

Análogamente, dada su constitución, los hombres, sujetos a las pasiones y a la ira, son "enemigos por naturaleza".

Pero por el deseo de vivir y de estar al resguardo de continuos conflictos, éstos estipulan el pacto social. Es más, sin la ayuda mutua, no podrían vivir cómodamente ni cultivar su espíritu.

Entonces el pacto social se origina de la *utilidad* que se sigue del mismo y se fundamenta en ella.

Sin embargo, el Estado al que se transfieren los derechos en la constitución del pacto social, *no* puede ser el Estado absolutista del que habla Hobbes. Algunos derechos son *inalienables*, pues si el hombre renunciara a ellos renunciaría a ser hombre.

El fin del Estado no es la tiranía sino la libertad.

Realmente, el por qué el filósofo de la "necesidad absoluta" metafísica se presente como el teórico de la *libertad política y religiosa*, es una aporía bastante significativa.

Pero la defensa de la libertad religiosa y del Estado liberal tiene raíces existenciales: expulsado de la comunidad judía y privado de todos los vínculos, no le quedaba a Spinoza otra cosa que el Estado, que le dejó la libertad de vivir y pensar.

Ese es el Estado que él quiere teorizar.

Más aún, podemos decir que, paradójicamente, él pudo pensar el sistema de la *necesidad absoluta* precisamente en ese Estado que garantizaba *plena libertad*.

SPINOZA

DERIVACIÓN NECESARIA DEL TODO DE LA SUSTANCIA DIVINA

Sustancia: lo que existe en sí y es concebido por sí mismo.

Dios
es la única Sustancia, eterna e infinita,
Causa Sui y Naturaleza naturante:
necesidad absoluta de ser y causa inmanente de la cual todo (atributos, modos, cosas) proviene necesaria e intemporalmente.

Atributo: lo que está en la sustancia y es concebido por sí mismo.

De los infinitos atributos de Dios,
(de los que el hombre sólo conoce el pensamiento y la extensión), deriva

Pensamiento
(*res cogitans*)

Extensión
(*res extensa*)

Modo: lo que está en la Sustancia y es concebido por la sustancia.

La naturaleza naturada,
es decir, el universo, que es el conjunto de los *modos infinitos*.

entendimiento infinito, voluntad infinita, etc.

movimiento, mundo como totalidad, etc.

y de *los modos finitos*

Las ideas
(*ordo et connexio idearum*).

idéntico con

Los cuerpos
(*ordo et connexio rerum*).

Conocimiento humano:

1. *Empírico* (sensación e imaginación): ideas confusas y vagas.
2. *Racional* (razón): ideas adecuadas, comunes a todos los hombres.
3. *Intuitivo* (entendimiento = voluntad): ideas adecuadas de las cosas en su procedencia de Dios, del que proviene el *amor Dei intellectualis*.

SPINOZA

1. LA ÉTICA DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO

La Ética *de Spinoza es una obra única en su género que, prolongando el sistema expositivo-demostrativo de los* elementos de Euclides, *lleva el método deductivo-geométrico hasta sus últimas consecuencias. En efecto, la obra se divide en definiciones, axiomas, lemas, postulados, proposiciones, demostraciones, corolarios, comentarios (o dilucidaciones) y está estructurada en cinco partes:* I. Dios; II. *Naturaleza y origen de la mente;* III. *Origen y naturaleza de los afectos;* IV. *La esclavitud humana, es decir, las fuerzas de los afectos;* V. *El poder del entendimiento, o sea, la libertad humana.*

Aquí presentamos las definiciones y los axiomas de la parte I, *más algunas proposiciones, acompañadas de demostraciones; además, para dar una idea de la trama y de la rigurosa concatenación de la exposición de* Spinoza, *planteamos las otras proposiciones de enlace de la parte citada, pero limitándonos a su enunciación.*

De las muy frecuentes remisiones internas de la obra, surge la necesidad de mantener la numeración original de Spinoza *de definiciones, axiomas y proposiciones.*

Parte I: *de* Dios

Definiciones

1. Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente.
2. Se dice *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, un cuerpo se dice finito, porque concebimos siempre otro mayor. Así, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.
3. Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse.
4. Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye la esencia de la misma.

5. Por *modo* entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por lo cual también se la concibe.
6. Por *Dios* entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

Explicación: digo *absolutamente* infinito, pero no *en su género*; pues de lo que es solamente infinito en su género, podemos negar infinitos atributos; pero a la esencia de lo que es absolutamente infinito, pertenece todo lo que expresa una esencia y no implica ninguna negación.

7. Se dirá *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; pero *necesaria*, o mejor, *compelida*, la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera.
8. Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe siguiéndose necesariamente de la sola definición de la cosa eterna.

Explicación: tal existencia, en efecto, se concibe, lo mismo que la esencia de la cosa, como una verdad eterna y, por esto, no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y fin.

Axiomas

1. Todo lo que es, o es en sí o en otra cosa.
2. Aquello que no puede concebirse por otra cosa, debe concebirse por sí.
3. Dada una determinada causa, de ella se sigue necesariamente un efecto y, al contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que se siga un efecto.
4. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica.
5. Las cosas que no tienen nada de común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra; o sea, el concepto de una no implica el concepto de la otra.
6. La idea verdadera debe concordar con lo ideado por ella.
7. La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia.

a. La sustancia en general

Proposiciones

1. La sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones.
2. Dos sustancias que tienen diversos atributos, no tienen nada de común entre sí.
3. De aquellas cosas que no tienen nada de común entre sí, no puede ser una causa de la otra.
4. Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí o por la diversidad de los atributos de las sustancias, o por la diversidad de las afecciones de éstas.
5. En el orden natural de las cosas no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo.
6. Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.
7. A la naturaleza de la sustancia le pertenece existir.
8. Toda sustancia es necesariamente infinita.
9. Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen.
10. Cada atributo de una sustancia debe concebirse por sí.

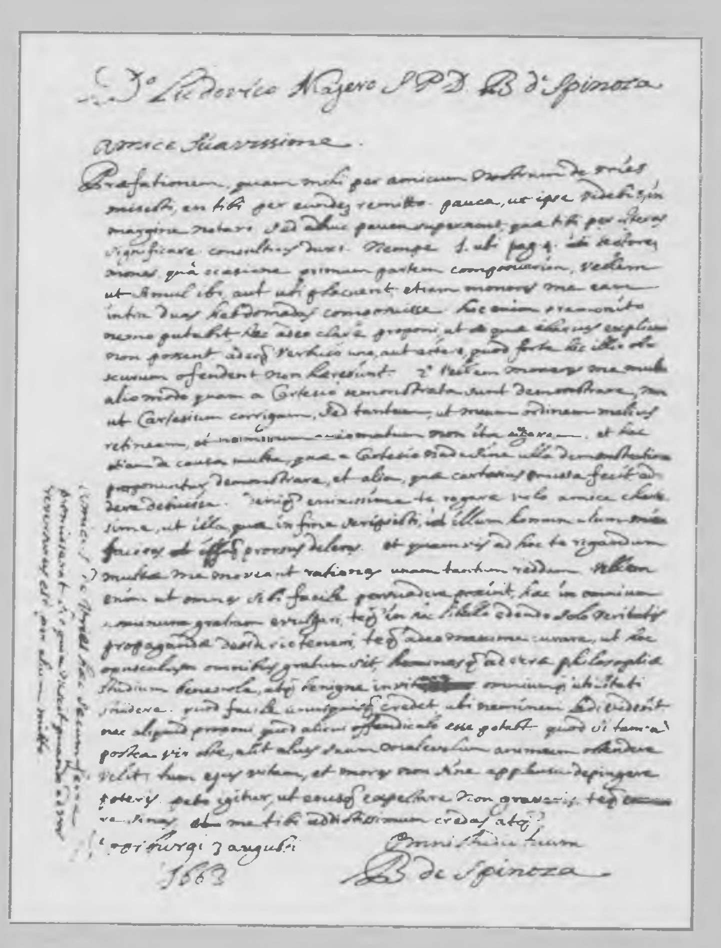
b. Dios existe necesariamente y es la única sustancia

11. *Dios o la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno* de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

Demostración: si lo niegas, concibe, si es posible, que Dios no existe. Entonces (*por el axioma* 7), *su* esencia no implicaría la existencia. Pero esto (*por la proposición* 7), es absurdo. Luego, Dios existe necesariamente. C. Q. D.

De otra manera: A cada cosa debe asignársele una causa o razón, tanto aquella por la que existe, cuanto aquella por la que no existe. Por ejemplo: si existe un triángulo, debe darse una razón o causa por la que existe; pero si no existe, también debe darse una razón o causa que impida que exista o que quite su existencia. Mas esta razón o causa debe contenerse, o en la naturaleza de la cosa, o fuera de ella. Por ejemplo, la razón por la que no existe un círculo cuadrado, la indica su misma naturaleza; sin duda, porque implica una contradicción. Mas la razón por la que, al contrario, existe la sustancia, se sigue también de su sola naturaleza, que, en efecto, implica la existencia (*véase la proposición* 7). Pero la razón por la que existe un círculo o un triángulo, o por la que no existe, no se sigue de su naturaleza,

sino del orden de la naturaleza corpórea universal; pues de éste debe seguirse, o bien, que ese triángulo existe ahora necesariamente, o bien, que es imposible que exista ahora. Y esto es evidente por sí mismo. De donde se sigue que existe necesariamente aquello de que no se da ninguna razón ni causa que impida que exista. Así, pues, si no puede darse ninguna razón ni causa que impida que exista Dios o que quite su existencia, ha de concluirse, en absoluto, que Dios existe necesariamente. Pero si se diera tal razón o causa, debería darse, o bien en la naturaleza misma de Dios, o bien fuera de ella, esto es, en otra sustancia de otra naturaleza. Pues si fuese de la misma naturaleza por ello mismo se concedería que se da Dios. Pero una sustancia que fuese de otra naturaleza, no podría tener nada de común con Dios (*por la proposición* 2); por tanto, no podría ni poner, ni quitar su existencia. Como, pues, una razón o causa que quite la existencia divina no puede darse


Do Ludovico Mayero S.P.D. B. d'Spinoza

Amice suavissime.

Voorburgi 3 augusti 1663

Omni studio tuus

B. de Spinoza

Carta de Spinoza a Ludovico Meyer sobre el borrador de un prefacio de este último a la obra *Principia philosophiae cartesianae*, de Spinoza. París, Bibliothèque Universitaire

fuera de la naturaleza divina, deberá darse necesariamente, si es que Dios no existe, en su naturaleza misma, lo que, por tanto, implicaría una contradicción. Pero es absurdo afirmar esto del Ente absolutamente infinito y sumamente perfecto. Luego, ni en Dios, ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que quite su existencia; y, por ende, Dios existe necesariamente. C. Q. D.

De otra manera: no poder existir es impotencia y, al contrario, poder existir es potencia (*como es notorio por sí*). Si, pues, lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, son en rigor los entes finitos más potentes que el Ente absolutamente infinito; pero esto (*como es notorio por si*) es absurdo. Luego, o no existe nada, o existe también necesariamente el Ente absolutamente infinito. Ahora bien, nosotros existimos o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente (*véase el axioma* 1 *y la proposición* 7). Luego el Ente absolutamente infinito, esto es (*por la definición* 6), Dios, existe necesariamente. C. Q. D.

Escolio: en esta última demostración he querido mostrar *a posteriori* la existencia de Dios, para que se percibiera más fácilmente la demostración; pero no porque de este mismo fundamento no se siga *a priori* la existencia de Dios. Pues como poder existir es potencia, se sigue que cuanto más realidad te compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene por sí para existir; por tanto, el Ente absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por ello existe, en absoluto. Muchos, sin embargo, quizá no puedan ver fácilmente la evidencia de esta demostración, por estar acostumbrados a considerar solamente las cosas que se hacen en virtud de causas externas; y de éstas ven que las que se hacen pronto, esto es, las que existen fácilmente, perecen también fácilmente; y, por el contrario, juzgan más difíciles de hacerse, esto es, no tan fáciles tocante al existir, aquellas cosas que consideran producidas por muchas causas. Mas para que se libren de estos prejuicios, no tengo necesidad de mostrar aquí en qué medida sea verdadero este adagio: "Lo que pronto se hace, pronto perece"; ni tampoco si respecto a la naturaleza entera son todas las cosas igualmente fáciles o no. Pero sólo basta hacer notar que no hablo aquí de las cosas que se hacen en virtud de causas externas, sino de las solas sustancias, que (*por la proposición* 6) no pueden ser producidas por ninguna causa externa. En efecto, las cosas que se hacen en virtud de causas externas, ya consten de muchas partes, ya de pocas, deben todo lo que tienen de perfección o realidad a la virtud de la causa externa; por tanto, su existencia nace de la sola perfección de la causa externa, pero no de la propia. Por el contrario, nada de lo que tiene de perfección la sustancia se debe a ninguna causa externa; por lo que también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza, que, por ende, no es nada más que su esencia. Pues, la perfección no quita la existencia de una cosa, sino que, por el contrario, la pone; mientras que la imperfección, por el contrario, la quita; y, por tanto,

no podemos estar más ciertos de la existencia de cosa alguna que de la existencia del Ente absolutamente infinito o perfecto, esto es, de Dios. Pues como su esencia excluye toda imperfección e implica la perfección absoluta, por esto mismo quita toda causa para dudar de su existencia y da la suma certeza acerca de ella; lo cual creo ha de ser claro para el que preste mediana atención.

12. *No puede concebirse en verdad ningún atributo de una sustancia, del cual se siga que la sustancia puede dividirse.*

13. *La sustancia absolutamente infinita es indivisible.*

14. *Aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia.*

Demostración: puesto que Dios es un ente absolutamente infinito del que no puede negarse (*por la definición* 6) ningún atributo que exprese la esencia de la sustancia, y puesto que existe necesariamente (*por la proposición* 11); si aparte de Dios se diera alguna sustancia, ésta debería explicarse por algún atributo de Dios y así existirían dos sustancias del mismo atributo, lo cual (*por la proposición* 5) es absurdo; por tanto, no puede darse ninguna sustancia fuera de Dios y, en consecuencia, tampoco concebirse. Pues si pudiera concebirse, debería concebirse necesariamente como existente; pero esto (*según la primera parte de esta demostración*) es absurdo. Luego, fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia. C. Q. D.

Corolario 1: de aquí se sigue muy claramente: 1. Que Dios es único, esto es (*por la definición* 6), que en el orden natural de las cosas no se da sino una sustancia y que ésta es absolutamente infinita, como ya hemos indicado en el *Escolio de la proposición* 10.

Corolario 2: se sigue: 2. Que la cosa extensa y la cosa pensante son atributos o de Dios, o (*por el axioma* 1) afecciones de los atributos de Dios.

15. Todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios.

Demostración: aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia (*por la proposición* 14), ésto es (*por la definición* 3), ninguna cosa que sea en sí y se conciba por sí. Pero los modos (*por la definición* 5) no pueden ser ni concebirse sin la sustancia; por lo cual éstos sólo pueden ser en la naturaleza divina y sólo concebirse por ella. Mas aparte de las sustancias y de los modos nada se da (*por el axioma* 1). Luego, nada puede ser ni concebirse sin Dios. C. Q. D.

c. Dios es causa inmanente y es eterno

16. De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos (ésto es, todas las que pueden caer bajo un entendimiento infinito).

17. Dios obra por las solas leyes de su naturaleza y sin ser compelido por nadie.
18. Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.
19. Dios y todos sus atributos son eternos.
20. La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo.

Demostración: Dios (*por la proposición anterior*) y todos sus atributos son eternos; esto es (*por la definición* 8), cada uno de sus atributos expresa la existencia. Luego los mismos atributos de Dios que (*por la definición* 4) explican la esencia eterna de Dios, explican a la vez su existencia eterna; ésto es, aquello mismo que constituye la esencia de Dios, constituye a la vez su existencia; por tanto, ésta y su esencia son uno y lo mismo. C. Q. D.

Corolario 1: de aquí se sigue: 1. Que la existencia de Dios, así como su esencia, es una verdad eterna.

Corolario 2: se sigue: 2. Que Dios y todos sus atributos son inmutables. Porque si mudaran en razón de la existencia, deberían mudar también (*por la proposición precedente*) en razón de la esencia, ésto es (*como es notorio por sí*), de verdaderos, volverse falsos, lo que es absurdo.

21. Todo lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, que en virtud del mismo atributo, es eterno e infinito.
22. Todo lo que se sigue de algún atributo de Dios, en cuanto alterado por una modificación tal que en virtud de ese atributo existe necesariamente y es infinita, debe asimismo existir necesariamente y ser infinito.
23. Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, o de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita.
24. La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia.

Demostración: es evidente por la *definición* 1. En efecto, aquello cuya naturaleza (a saber, considerada en sí), implica la existencia, es causa de sí y existe por la sola necesidad de su naturaleza.

Corolario: de aquí se sigue que Dios no sólo es causa de que las cosas empiecen a existir, sino también de que perseveren en existir, o (para usar de un término escolástico) Dios es causa del ser de las cosas. Pues, ya existan las cosas o ya no existan, cuantas veces atendemos a su esencia, reconoceremos que ésta no implica ni existencia, ni duración; por tanto, su esencia no puede ser causa ni de su existen-

cia, ni de su duración, sino sólo Dios, a cuya sola naturaleza pertenece existir (*por el corolario 1 de la proposición* 14).

25. Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia.
26. Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, fue determinada necesariamente por Dios; y la que no ha sido determinada por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar.
27. Una cosa, que ha sido determinada por Dios a obrar algo, no puede volverse indeterminada ella misma.
28. Ninguna cosa singular, o sea ninguna cosa que es finita y tiene una existencia limitada, puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia limitada; y, a su vez, esta causa tampoco puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia limitada, y así hasta el infinito.
29. En el orden natural de las cosas nada se da contingente; sino que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de un cierto modo.
30. Un entendimiento, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más.
31. El entendimiento en acto, ya sea finito, ya infinito, como también la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben referirse a la naturaleza naturalizada pero no a la naturalizante.
32. La voluntad no puede llamarse causa libre, sino solamente necesaria.
33. Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden, que como han sido producidas.
34. La potencia de Dios es su esencia misma.
35. Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente.
36. No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto.

Tomado de: SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico.* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1958, pp. 11-43.

Capítulo XVIII

LEIBNIZ Y LA METAFÍSICA DEL PLURALISMO MONADOLÓGICO Y DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

I. *Vida y obra de Leibniz*

Leibniz: vida y escritos más importantes → § 1

√ Gottfried Wilhelm Leibniz nació en Leipzig en 1646; procedía de una familia de antiguo linaje eslavo. Asistió a cursos de filosofía en Leipzig y de matemáticas en Jena, en 1666 obtuvo su grado en jurisprudencia en Altdorf, cerca de Nuremberg. A partir de 1668 fue introducido a la corte del Elector de Maguncia y de 1672 a 1676 residió en París, en donde conoció a los filósofos Arnauld y Malebranche, y al matemático Huygens, aprendió el francés a la perfección, lengua que adoptó en sus escritos. De 1676 sirvió en la corte del Duque de Hannover, al que permaneció ligado hasta su muerte, y fue el historiógrafo oficial de esta dinastía. Viajando con frecuencia, residió en las más prestigiosas cortes europeas y fue gran animador cultural (promovió también la creación de la Academia de Ciencias de Berlín), pero los últimos años de su vida se vieron amargados debido a la polémica suscitada en 1713 por la *Royal Society* de Londres sobre la prioridad del descubrimiento del cálculo infinitesimal (en el que había trabajado intensamente), atribuida a Newton. Murió en 1716.

Sus obras más importantes, escritas en latín o en francés, son: *Discurso de metafísica* (1686), *Nuevo sistema de la naturaleza* (1695), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1703), *Ensayos sobre teodicea* (1710), *Principios racionales de la naturaleza y de la gracia* (1714), *Monadología* (1714).

1. Aspiración a la creación de una ciencia universal que comprendiera en sí varias disciplinas

Gottfried Wilhelm Leibniz nació en 1646 en Leipzig, procedía de una familia de antiguo linaje eslavo (el apellido original era Lubenicz). Dotado de un extraordinario ingenio

y de muy notable capacidad para el aprendizaje y la asimilación, se formó rápidamente una cultura bastante superior a la de los niveles de las escuelas que frecuentó sucesivamente. La biblioteca de la familia era extensa y bien surtida (el abuelo y el papá habían sido profesores universitarios) y Leibniz aprendió muchas cosas como autodidacta.

Asistió a cursos de filosofía en Leipzig, de matemáticas y álgebra en Jena y (en 1666) se graduó en jurisprudencia en Altdorf (cerca de Nuremberg) en donde además consiguió el doctorado. Pero el ambiente académico era demasiado limitado para satisfacer sus exigencias, puesto que anhelaba un papel cultural a nivel europeo e incluso aspiraba a la creación de una ciencia universal que abrazara en sí las diversas disciplinas y pretendía una organización cultural y política mundial. Desde esta perspectiva hay que mirar la inquietud de la vida de nuestro filósofo que lo llevó de una corte a otra y lo impulsó a crear asociaciones de sabios y academias, a formular proyectos culturales y políticos de diverso tipo, en gran parte utópicos.

Al entrar, en la Asociación Rosacruz (una especie de sociedad secreta mistificante en el fondo, filantrópica y utópica, del tipo que más tarde será la masonería) pudo (mediante el barón Boineburg) ingresar en la corte del Elector de Maguncia, a partir de 1668.

De 1672 a 1676 residió en París. Llegó allí para participar en una misión diplomática en el séquito de Boineburg (que debía proponer al rey de Francia un proyecto de expedición a Egipto, con el fin de evitar la guerra de Francia contra Holanda). La misión diplomática no se efectuó, el barón Boineburg murió en 1672, pero Leibniz obtuvo autorización para permanecer en París, lo que benefició sus estudios. Allí conoció a los filósofos Arnauld y Malebranche, al matemático Huygens, quien ejerció sobre Leibniz gran influencia. (Mientras tanto, tuvo oportunidad de ir de París a Londres, en donde fue hecho miembro de la famosa *Royal Society*). Esta larga permanencia en París, fue fundamental en todos los aspectos, porque le permitió aprender perfectamente el francés, que él adoptó en sus escritos, con gran ventaja para su difusión. Recordemos que, en esta época, el alemán no era aún una "lengua docta".

Sin lograr un trabajo estable en París, Leibniz, en 1676, aceptó entrar al servicio de Giovanni Federico de Braunschweig-Luneburg, duque de Hannover, en calidad de bibliotecario de la corte.

En el viaje de regreso a su patria, tuvo oportunidad de volver a Londres (en donde conoció a Newton) y de hacer una parada en Amsterdam (en donde conoció Leeuwenhoeck, famoso por sus investigaciones en microbiología, tema que le interesaba mucho) y finalmente, en La Haya, en donde pudo conocer a Spinoza (según parece, Leibniz le leyó algunas páginas del manuscrito de su *Ética*).

A finales de 1676, Leibniz entró a servir en la corte de Hannover, a la que, a pesar de algunos sufrimientos, permaneció ligado hasta la muerte, llegando a ser, en primer lugar, consejero de la corte y luego historiógrafo oficial de la dinastía, como también activo autor de la política de Hannover.

Entre 1687 y 1690, realizó muchos viajes, relacionados con su actividad de historiógrafo de la corte (con el fin de adquirir documentación sobre la exacta genealogía de la Casa de Braunschweig), en Alemania, Austria (en donde no aceptó una oferta de historiógrafo que le propuso Leopoldo I) y en Italia (Roma, Nápoles, Florencia, Módena, Venecia).

A partir de 1689, las relaciones con los Hannover se rompieron y Jorge Luis, quien luego será Jorge I de Inglaterra, no se mostró dispuesto a tolerar fácilmente las ausencias



Wilhelm Leibniz (1646-1716) fue científico, lógico y filósofo de gran valor; teorizó con lucidez la diferencia estructural entre la investigación científica y la filosófico-metafísica. La imagen que reproducimos aquí está tomada de un grabado de la época.

de Leibniz y las no siempre aceptadas iniciativas culturales y políticas de diverso tipo, que lo distraían de sus tareas de historiógrafo. No por esto, la actividad política y los proyectos del filósofo disminuyeron. Trabajó por la unión de las Iglesias, continuando una línea comenzada años atrás. Fue socio de la Academia de Ciencias de París. Promovió la creación de la Academia de Ciencias de Berlín, de la que fue presidente. Llegó a ser consejero secreto de Federico I de Prusia. Más tarde, en 1712, fue nombrado consejero secreto de Pedro el Grande, de Rusia, quien quería llevar a su país a los niveles europeos. En 1713 fue nombrado consejero de la corte de Viena.

En 1714, Jorge de Hannover, llegó a ser Jorge I de Inglaterra. La suerte de Leibniz se acabó. Jorge I no lo quiso en Londres y varios poderosos de la tierra a quienes Leibniz había servido como también las academias que había fundado, de las que era socio, lo olvidaron.

Leibniz murió muy solo en 1716, a los 70 años. A su funeral asistió únicamente su secretario. Sólo la Academia de Ciencias de París recordó sus méritos.

Los últimos años de la vida de Leibniz se vieron atormentados, además de las tensiones que se habían generado con los Hannover, por la polémica suscitada en la *Royal Society* de Londres, en 1713, sobre la prioridad del descubrimiento del cálculo infinitesimal hecha por Newton, respecto de Leibniz. Éste había llegado a su descubrimiento en 1675-76 (y lo había publicado en 1684), independientemente de Newton que también lo había hecho algún tiempo antes, pero con un procedimiento diferente. Se trataba de inventos aislados, pero la toma de posición no imparcial de la *Royal Society* y el deseo de Jorge I de no fomentar polémicas, hicieron que los méritos efectivos de Leibniz no fueran reconocidos.

Entre tantos compromisos contraídos con cortes, academias, círculos culturales, viajes, uno se pregunta: ¿cuándo estudiaba, pensaba y escribía Leibniz? Él prefería la meditación nocturna. Pero sus reflexiones son el testimonio de sus intereses vitales y existenciales: se puede decir que Leibniz pensaba *justamente viviendo el tipo de vida que vivió*. Casi todos sus escritos son ocasionales y breves y no requieren una elaboración que implique particular empeño.

El perfil de conjunto del pensamiento de Leibniz resulta sobre todo de los siguientes escritos: *Discurso de metafísica* (1686), *Nuevo sistema de la naturaleza* (1695), *Principios racionales de la naturaleza y de la gracia* y *Monadología* (1714). Más amplios son *Ensayos de teodicea* (1710), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, publicados póstumamente. Muy importantes son, finalmente, las numerosas *Epístolas* (la epístola era un verdadero género literario).

Recordemos que Leibniz escribió casi siempre en latín (lengua oficial de los doctos) y en francés, por las razones expuestas antes.

II. *La mediación entre "philosophia perennis" y "nuevos filósofos" y la recuperación del finalismo y de las "formas sustanciales"*

La mediación entre antiguo y nuevo → § 1

√ La revolución científica, representada por Bacon y sobre todo por Descartes, había producido un giro radical en el pensamiento occidental: extensión y movimiento eran ahora considerados causas suficientes para la explicación adecuada de las cosas y por eso los métodos de las ciencias matemáticas y físicas parecían las únicas posibles, aun en el ámbito filosófico. En particular, los conceptos de *finalidad* (o de "causa final") y el de *sustancia*, entendido en el sentido de "forma sustancial" quedaban comprometidos.

La recuperación del finalismo y de las "formas sustanciales" → § 2-3

√ Leibniz retoma precisamente estos conceptos, reivindicando su perennidad y mostrando su posibilidad de conciliación con los más significativos descubrimientos de los filósofos y científicos "modernos". La clave de esta conciliación consiste precisamente en la rigurosa distinción entre:

a) El ámbito propiamente *filosófico*, en el que se indaga por los principios más universales mediante las *formas sustanciales* y en una perspectiva finalista global, pero sin ofrecer ningún conocimiento específico de los fenómenos naturales.

b) El ámbito propiamente *científico* en el que se capta la naturaleza en su aspecto matematizable y se llega a proporcionar conocimientos fenoménicos específicos, pero renunciando a determinar los principios últimos.

1. El intento de mediación y de síntesis entre antiguo y nuevo

La revolución científica, representada por Bacon y sobre todo por Descartes, había producido un giro radical en el pensamiento occidental, como ya se vio ampliamente. Parecía que no sólo las soluciones sino los problemas mismos de la filosofía escolástica y antigua, se habían vuelto obsoletos, al punto que ya no era posible proponerlos de nuevo. Los parámetros, los modelos y los métodos de las ciencias matemáticas y físicas fueron considerados los únicos posibles, aun en el ámbito de la filosofía.

En particular, dos conceptos parecían irremediablemente comprometidos:

a) El de "fin" o de "*causa final*", junto con la visión general teleológica (finalista), de la realidad, fundada sobre el mismo.

b) El de "sustancia", entendida en el sentido de "*forma sustancial*" junto con la visión ontológica de la realidad, que le era conexa.

Pues bien, precisamente estos conceptos son los que Leibniz retoma, reivindicando, no sólo su validez, sino en cierto sentido su "perennidad" (suya es la expresión *philosophia perennis* para indicar las adquisiciones fundamentales de la filosofía antico-medieval) y además mostrando la posibilidad de conciliación con los descubrimientos más significativos de los filósofos y científicos "modernos".

Leibniz descubre que, en realidad, se trata de perspectivas colocadas en planos diferentes que, de por sí, no se excluyen siempre y cuando se entiendan en su significado apropiado, pero que se pueden integrar oportunamente con gran ventaja.

Toda la filosofía de Leibniz surge de este gran intento de "mediación" y "síntesis" entre antiguo y nuevo, hecho particularmente eficaz del doble conocimiento que él posee: de una parte, el de los filósofos antico-medievales (Leibniz meditó no sólo a los escolásticos sino también a Aristóteles y a Platón), por otra parte, el del cartesianismo y de los métodos de la ciencia nueva (siendo él mismo un científico de gran valor).

La grandeza histórica y teórica de Leibniz está en este intento de reconsiderar a los antiguos a la luz de los modernos y de fusionar las diferentes instancias.

Examinemos más de cerca la problemática del "finalismo" y la de la "sustancia" que nuestro filósofo intenta proponer de nuevo y que, como veremos, constituyen puntos bastante importantes de su pensamiento.

2. El nuevo significado del finalismo

La explicación de los fenómenos que la nueva ciencia y el cartesianismo proponían era de carácter "mecanicista", como se vio. Extensión y movimiento fueron considerados causas suficientes para proporcionar una clarificación adecuada de las cosas. A esta impostación, que excluye claramente la consideración del fin, Leibniz opone nada menos que la concepción que Platón expone en el *Fedón*, justamente en las páginas célebres en las que se dispone a narrar su "segunda navegación", es decir, su fundamental descubrimiento metafísico.

Leibniz piensa que estas páginas platónicas se adaptan admirablemente a su propósito y que hubieran sido formuladas precisamente "contra nuestros filósofos, demasiado materialistas".

En esos parágrafos, Platón (por boca de Sócrates) critica a Anaxágoras porque prometió explicar todas las cosas en función de la inteligencia y de la causa final, que es la causa del bien, pero no cumplió su promesa, recurriendo a las acostumbradas causas físicas, mecánicas, materiales. Por ejemplo, el hecho que Sócrates tenga las piernas hechas

de huesos, músculos, tendones, etc., explica que haya ido a la cárcel y que hubiera permanecido en ella sin huir, pero lo explica *sólo* desde el punto de vista del movimiento mecánico; pero la verdadera causa (la suprema y última) es de otro tipo; es la elección del bien y de lo mejor (Sócrates consideró bueno obedecer a las leyes y mejor padecer la condenación y, por consiguiente, utilizó las causas "mecánicas" de sus piernas, sus músculos y sus tendones).

En el *Discurso de metafísica*, Leibniz dejó, en este manuscrito, un espacio con la intención evidente de traducir y poner en circulación estas páginas, y efectivamente lo hizo en otra obra, y más de una vez llamó la atención sobre las mismas, dado que le interesaban mucho.

Todas las cosas se explican no en función de sus componentes materiales; sino de acuerdo con la función de la inteligencia soberana ordenadora, con respecto a un determinado fin.

Cuanto se ha dicho hasta aquí, es suficiente para comprender que no se trata, claro está, de un simple "retorno" a Platón, sino de un ulterior avance.

La explicación mecanicista de los fenómenos es rechazada de hecho en Platón, mientras que en Leibniz es valorada considerablemente, en cuanto *resulta que coincide con el punto de vista de la ciencia*.

Pero al mismo tiempo, él hace ver cómo la consideración finalista puede dar una visión global de las cosas (y por lo mismo es verdaderamente filosófica) y como *la conciliación de los dos métodos es de gran utilidad para el conocimiento científico y particular de las cosas*.

3. El nuevo significado de las formas sustanciales

Análogo es el razonamiento que Leibniz hace a propósito de las "formas sustanciales" y de las "sustancias".

Los filósofos modernos se equivocan cuando las desacreditan, porque las formas pueden proporcionar una explicación general (filosófica) de la realidad que no proporcionan las causas mecánicas. Por otra parte, los antiguos filósofos, en particular los escolásticos y ciertos aristotélicos, se equivocaron y lo hacen aún quienes se inspiran en ellos cuando pretenden explicar con estas formas sustanciales los *fenómenos particulares de la física*.

La distinción 1) del plano de la explicación *filosófica general* 2) del plano de la explicación *científica particular*, permite a Leibniz la mediación entre el punto de vista antiguo y moderno.

Luego, mientras que las causas mecánicas explican los fenómenos particulares, las formas sustanciales proporcionan una explicación global de acuerdo con una diferente óptica. Y cada una de estas explicaciones tiene, en su ámbito, una validez particular.

Resumiendo cuanto se ha dicho hasta ahora, podemos concluir que:

La clave para conciliar la *philosophia perennis* con los *philosophi novi* consiste en la rigurosa distinción entre los ámbitos propiamente filosóficos y los propiamente científicos.

Por lo tanto, los aristotélicos y los escolásticos, obstinándose en basarse en las "formas sustanciales", como explicación de los fenómenos científicos, caen en absurdos evidentes; pero los nuevos filósofos caen en excesos opuestos, negando *in toto* las formas sustanciales, que son válidas en otros ámbitos de explicación.

III. *La refutación del mecanicismo y la génesis del concepto de mónada*

√ Según Leibniz, *más allá* de la extensión y del movimiento, y en su fundamento, hay algo que no es de naturaleza física sino *metafísica*: es la sustancia entendida como fuerza original, que él denomina *entelechia* y sobre todo, *mónada*. De estas premisas fluyen las siguientes consecuencias:

1) El "espacio" y el "tiempo" son sólo *fenómenos, modos como se nos aparece la realidad* y no dos entidades o dos propiedades ontológicas de las cosas.

La sustancia entendida como fuerza original y de naturaleza metafísica → § 1-2

2) El mundo, en su conjunto, es una "gran máquina" que mediante las "leyes convenientes" realiza una "finalidad" querida por Dios con la "elección de lo mejor", por tanto *el mecanismo es simplemente el modo por el cual se realiza el "finalismo" superior.*

1. El "error memorable" de Descartes

De lo dicho hasta ahora, resulta claro que la compleja operación de mediación de Leibniz no se reduce a la distinción del plano mecanicista científico del plano finalista filosófico, y a superponer éste a aquél, sino que va más allá, socavando la base misma sobre la que se fundamentaba el mecanicismo. *Extensión* y *movimiento, figura* y *número* resultan, en efecto, según Leibniz, sólo de *determinaciones extrínsecas de la realidad*, que no van más allá del plano de la apariencia, es decir, del fenómeno.

La extensión (la cartesiana *res extensa*) no puede ser la esencia de los cuerpos porque no basta por sí sola para explicar todas las propiedades corporales. Por ejemplo –dice Leibniz– no da cuenta de la inercia, es decir, de la *resistencia* que el cuerpo opone al movi-

miento, de modo que se necesita una "fuerza" para comenzar el movimiento mismo. Lo que significa que hay algo *más allá* de la extensión y del movimiento que no es de naturaleza puramente geométrico-mecánica y por ende física y que es por lo tanto de naturaleza *metafísica*; y esta realidad es justamente la "fuerza". De esa fuerza proceden el movimiento y la extensión.

A este propósito, Leibniz creía que había superado a Descartes por el descubrimiento de un "error memorable" cometido por éste en materia de física. En efecto, Descartes sostenía que lo que permanece constante en los fenómenos mecánicos es la cantidad de movimiento (mv = masa x velocidad); Leibniz, por el contrario, demuestra que esto es científicamente insostenible y que lo que permanece constante es, al contrario, la *energía cinética*, la "fuerza viva" como la llama Leibniz, que se expresa como el producto de la masa por la aceleración (mv^2 = masa x velocidad al cuadrado).

La corrección de un error de física de Descartes, lleva a Leibniz a una conclusión filosófica importante, es decir, que los constituyentes de la realidad (sus fundamentos), son algo que está por encima del espacio, del tiempo y del movimiento y que, por lo tanto, se colocan en el ámbito de aquellas "sustancias" tan despreciadas por los "modernos". Leibniz introduce de nuevo, así, las sustancias entendidas como principios de fuerza, a manera de una especie de puntos metafísicos, fuerzas originales.

Leibniz no llegó a esta conclusión de repente, sino mediante una intensa meditación de Descartes, que lo llevó, en un primer momento a dejar a Aristóteles, luego a una fugaz superación de Descartes por la acepta-

Mónada: "Mónada" es la expresión con la que Leibniz traduce el término griego *monás*, que significa "la unidad" o "lo que es uno"; la palabra, de origen pitagórico, fue retomada por los neoplatónicos y después por Giordano Bruno.

La mónada es precisamente una sustancia simple, es decir, una entidad individual capaz de acción, y los principios de sus acciones son las percepciones (representaciones) y las apetencias (voluntad).

A través de su unidad y simplicidad, dice Leibniz, las mónadas se representan como los átomos de Demócrito, con la diferencia de que no se trata de átomos materiales o físicos, sino de átomos formales, inextensos.

Leibniz también designa a la mónada con el término aristotélico *entelequia*, que indica a la sustancia simple en cuanto tiene en sí la propia determinación y perfección esencial, es decir, la propia autonomía y finalidad interior.

Dios es la mónada original y suprema, creadora de todas las demás de acuerdo con una jerarquía que, reflejando el grado de claridad y distinción de las representaciones, va desde las mónadas espirituales, a las simples mónadas-almas, hasta las mónadas "desnudas" o inferiores.

ción del atomismo, relanzado por Gassendi y finalmente a una recuperación del concepto aristotélico de sustancia, oportunamente revisado y redimensionado.

Leibniz adopta de nuevo, el nombre de "entelequia", que indica la sustancia *en cuanto tiene en sí la propia determinación y perfección esencial, es decir, la propia finalidad interior.* Pero el término más típico para indicar las sustancias-fuerzas primigenias será el de "mónadas" (del griego *monás* = unidad), de origen neoplatónico (y que ya Giordano Bruno había puesto en circulación, aunque con diversa acepción).

2. Consecuencias del descubrimiento de Leibniz

Antes de tratar la doctrina de las mónadas, debemos subrayar algunas consecuencias muy importantes que surgen de cuanto Leibniz ha establecido.

2.1 Concepción leibniciana del espacio

El "espacio" no puede coincidir con la naturaleza de los cuerpos, como quería Descartes, y menos aún puede ser *sensorium Dei*, como quería Newton, o una propiedad absoluta de Dios como lo decía el newtoniano Clarke. El "espacio" es, para Leibniz, un *fenómeno*, es decir, un *modo de manifestar la realidad*, aunque no se trata de simple ilusión, sino de un *phaenomenon bene fundatum*.

El espacio no es sino el orden de las cosas que coexisten al mismo tiempo, es decir, algo que nace de la *relación* de las cosas entre sí. No es, pues, una entidad o propiedad ontológica de las cosas, sino el resultado de la relación que nosotros captamos en las cosas.

Por lo tanto, es un fenómeno *bene fundatum* porque se basa en su efectiva *relación* entre las cosas; pero es fenómeno porque no es un *ente real* de por sí. Leibniz dice, en polémica con Newton y Clarke que, entendido como lo comprendían "ciertos ingleses modernos", el espacio es un "ídolo", en el sentido baconiano y por lo tanto, como tal, ha de ser eliminado. En conclusión: el espacio es un modo de aparecer subjetivo de ver las cosas, aunque con fundamento objetivo (las relaciones entre las cosas).

2.2 Concepción leibniciana del tiempo

Leibniz deduce conclusiones análogas para el "tiempo", que se convierte en un *ens rationis*, exactamente como el espacio. El tiempo no es una realidad subsistente, como un transcurrir ontológico, un fluir real, regular y homogéneo, sino un *fenómeno*, también el *bene fundatum*, bien fundado. De la misma manera que el espacio es el resultado fenomé-

nico que brota de la relación de coexistencia de las cosas, así el "tiempo" es el resultado fenoménico que surge de la *sucesión de las cosas*. El fundamento objetivo del tiempo está en el hecho de que las cosas preexisten, coexisten y postexisten, es decir, se suceden. De ahí deducimos la idea del tiempo. También la consideración de éste como una entidad absoluta es un "ídolo", en sentido baconiano y como tal ha de ser rechazado.

Resumiendo, espacio y tiempo no son realidades en sí sino *fenómenos que se siguen de la existencia de la realidad*. Ésta es la definición, más concisa, que Leibniz dio: "El espacio es el orden que hace que las cosas sean situables y mediante el cual, las cosas existentes conjuntamente, tienen una posición relativa entre sí; del mismo modo, el tiempo es un orden análogo, en relación con su posición sucesiva. Pero si no existieran criaturas, el tiempo y el espacio estarían sólo en la mente de Dios".

Esta es una etapa muy importante en la discusión sobre la naturaleza fenoménica del espacio y del tiempo; más aún, es justamente una fase indispensable para comprender la sucesiva revolución que Kant desarrollará con relación a esto.

2.3 Las leyes físicas como "leyes de la conveniencia"

Si esto es así, las leyes elaboradas por la mecánica pierden su carácter de verdades matemáticas, es decir, dotadas de verdad lógica incontrovertible, para asumir el carácter de "leyes de la conveniencia", fundadas en la regla de la elección de lo mejor, según la cual (como se verá más adelante) Dios creó el mundo y las cosas de éste.

2.4 Del mecanicismo al finalismo

Cae la visión cartesiana del mundo y de los cuerpos vivientes como "máquinas" entendidas mecanicístamente.

El mundo es como una "gran máquina", en su conjunto, y todos los otros organismos singulares, aún en sus partes más pequeñas son también máquinas; pero la del universo, así como sus partes son la realización de la voluntad divina, la actuación de una "finalidad" querida por Dios con la "elección de lo mejor" (de lo que hablaremos más adelante).

El *mecanicismo no es otra cosa que el modo por el cual se realiza el "finalismo" superior.*

Y así, una vez más, el mecanicismo se quiebra para dar lugar a un finalismo superior, como dice Leibniz en este pasaje: "Es sorprendente que la sola consideración de las *causas finales* no pueda dar razón de las leyes del movimiento. En efecto, es *necesario* recurrir también a las *causas eficientes*, y las leyes del movimiento no dependen del *principio de nece-*

sidad sino del *principio de conveniencia*, es decir, de la elección hecha por la Sabiduría divina. Y ésta es una de las pruebas más eficaces y tangibles de la existencia de Dios".

IV. *Fundamentos de la metafísica monadológica*

La realidad está formada por sustancias simples: las mónadas → § 1-2

√ Todo lo que existe o es una mónada simple o un conjunto de mónadas. Las actividades fundamentales de cada una son dos: la *percepción* o *representación* y la *apetencia* o tendencia a percepciones sucesivas.

Además, Leibniz distingue entre la simple percepción y la *apercepción*, que es una percepción *acompañada de conciencia* y es propia *solamente* de ciertas mónadas particulares, es decir, de los espíritus o inteligencias.

Cada mónada representa a *todas las otras*, es decir, al *universo entero* y es, de hecho, un *microcosmos*; sin embargo, la conexión entera del universo está representada en cada mónada sólo indistintamente.

Este es el significado de la fórmula leibniciana según la cual *el presente está grávido de futuro*: en cada instante está presente la totalidad del tiempo y de los acontecimientos temporales.

√ Cada mónada representa todo el universo con *diferente distinción de las percepciones* (mayor o menor) y bajo unas perspectivas diferentes y ésta es la que precisamente hace a cada mónada distinta de todas las otras. De ahí deduce Leibniz su *principio de identidad de los incomprensibles*, según el cual, *no existen dos sustancias incomprensibles* (absolutamente indiferenciadas), porque de otra manera, *ellas serían una única e idéntica sustancia*.

Identidad de los incomprensibles: no existen dos sustancias indiferenciadas. Creación y jerarquía de las mónadas → § 3-6

Los diferentes puntos de vista según los cuales las mónadas representan el universo y el diferente nivel de conciencia de sus representaciones, definen una *jerarquía de las mónadas*, que partiendo de las mónadas sin percepción llega hasta la mónada de las mónadas, a Dios, en el que todas las representaciones tienen el nivel de absoluta claridad y conciencia.

Entonces, Dios es la mónada primitiva, la sustancia original y simple, mientras que todas las otras mónadas son producidas o "creadas" por Dios mediante las *fulguraciones*, una vez creadas, las mónadas no pueden perecer sino por aniquilación de parte del mismo Dios quien las creó.

Ya se dijo que, según Leibniz, la realidad está formada por "centros de fuerza", es decir, centros de actividad, puntos o átomos metafísicos e inmateriales. Éstos son "sustancias

simples", que Leibniz llamó "mónadas" justamente para indicar su simplicidad y unidad, y también "entelequias" para indicar la perfección intrínseca que poseen.

Todo cuanto existe es una mónada simple o es un conjunto de éstas. En síntesis, son los "elementos de todas las cosas" de manera que si lográramos conocer su naturaleza, conoceríamos también la naturaleza de toda la realidad.

Sin embargo, éstos son los nuevos problemas que resultan y cómo Leibniz los resuelve.

1. La naturaleza de las mónadas como "fuerza representativa"

¿Cuál es la naturaleza de las mónadas? O mejor, una vez que se ha establecido que no es materia sino "fuerza", ¿de qué naturaleza es esta fuerza?

La mónada debe ser concebida, en general, de modo análogo a nuestra actividad psíquica. Esto permite afirmar a nuestro filósofo, al mismo tiempo, la absoluta unidad de las mónadas y, juntamente, garantizarle un rico y múltiple contenido. En efecto, también nuestra mente es una, y, a la vez, su contenido, que está constituido por las diversas "representaciones", es rico y múltiple. Además, nuestra mente pasa de una representación a otra y de una volición a otra, "apetece" (tiende a) contenidos siempre nuevos.

Pues bien, precisamente éstas son las dos actividades fundamentales de toda mónada:

a) La de la *percepción*, o representación.

b) La del *apetito* o tendencia a representaciones sucesivas.

Tales actividades son las que individuan y distinguen las diversas mónadas entre sí.

Éste es uno de los puntos más delicados de la monadología, que ha de entenderse correctamente, pues de lo contrario toda la construcción leibniciana corre el riesgo de caer en el sin sentido o en el juego de la paradoja intelectual gratuita.

Cuando Leibniz dice que la naturaleza de la actividad de *todas las mónadas está en la percepción (o en la representación) no intenta hablar de percepción (o representación) acompañada de conocimiento o conciencia.*

Entre la simple percepción y la *percepción consciente* hay una gran diferencia que Leibniz subraya aun léxicamente, llamando a esta última con la palabra "*apercepción*".

Ahora bien, la "apercepción" es propia sólo de mónadas particulares, o sea, de los espíritus o inteligencias, de modo que puede decirse que *todas* las mónadas perciben y *sólo algunas* también *aperciben*. Pero también en las mónadas que aperciben, el número de per-

cepciones inconscientes es infinitamente superior al número de las percepciones conscientes.

Por lo demás, Leibniz muestra fácilmente cómo nosotros mismos, como seres inteligentes, tenemos *apercepciones*, en muchos casos *percibimos sin apercibir*, lo cual significa, sin tener conciencia de lo que está sucediendo.

Más profundas aún son las observaciones que él hace especialmente en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* en donde habla de las *pequeñas percepciones* (*petites perceptions*) que son "percepciones insensibles", es decir, de las que no tenemos conciencia, de las que está llena nuestra vida cotidiana y de las que pueden aducirse muchísimos ejemplos.

Leibniz escribe: "Estas pequeñas percepciones son más eficaces de lo que se piensa, por sus consecuencias. Forman ese no se qué, los gustos, las imágenes de las cualidades de los sentidos, claras en su conjunto, pero confusas en sus partes, aquellas impresiones que los cuerpos externos nos producen y que alcanzan al infinito, los vínculos que cada ser tiene con todo el resto del universo".

Volviendo, pues, al problema del sentido de la afirmación de Leibniz, de que cada mónada tiene como actividad esencial la percepción, diremos que ella, no significa otra cosa sino que cada mónada es *expressio multorum in uno*, expresión de una multiplicidad en la unidad, en la que esta *expressio* tiene diversos niveles y que alcanza el de la conciencia sólo en las mónadas más elevadas.

2. Cada mónada representa al mundo y es como un microcosmos

La solución dada al primer y fundamental problema concerniente a la *naturaleza de las mónadas*, plantea inmediatamente un segundo cuestionamiento igualmente importante: ¿qué percibe y qué representa cada mónada? La respuesta dada por Leibniz es clara y muy reveladora.

Cada mónada representa a *todas las otras*, es decir, al *universo entero*: "Cada sustancia expresa exactamente a todas las demás, a causa de las relaciones que tiene con ellas", "cada mónada creada representa a todo el universo", o sea, a la totalidad.

Por lo tanto, en cada mónada se da un "conspirar de todas las cosas". En síntesis, se realiza lo que los griegos llamaban "conspiración de todas las cosas entre sí" y que los pensadores renacentistas llamaron *omnia ubique*, lo que significa, una presencia y un reflejo de todas las cosas en todo.

Luego puede decirse que la doctrina de Leibniz de que cada mónada representa *a todas las otras* no es sino la *variante moderna* (expresada en clave de "representación") de la *doctrina*

clásica del todo-en-todo, enunciada en primer lugar por los naturalistas y los médicos griegos y llevada a las consecuencias metafísicas extremas por los neoplatónicos antiguos y renacentistas.

Igualmente, enfatiza que la doctrina antigua del hombre como microcosmo se extiende a todas las sustancias: *cada mónada es un microcosmo*.

Además se subraya que desde el momento en que cada mónada es "espejo viviente perpetuo del universo" de *todos* los acontecimientos del mismo, si tuviéramos una mente suficientemente penetrante, podríamos entrever, en cada pequeña mónada, todo lo que ha sucedido, lo que sucede y lo que sucederá, lo que está lejano en el tiempo y en el espacio, toda la historia del universo. En el alma de cada uno de nosotros (como en cada mónada) está representada la entera "conexión del universo" pero no distintamente, de modo que sólo en un tiempo infinito se podría explicar lo que está implícito en ella.

GOTHOFREDI GUILLELMI

LEIBNITII,

S. Cæsar. Majestatis Consiliarii, & S. Reg. Majest. Britanniarum a Consiliis Justitiæ intimis, nec non a scribenda Historia,

OPERA OMNIA,

Nunc primum collecta, in Classes distributa, præfationibus & indicibus exornata, studio

LUDOVICI DUTENS.

TOMUS PRIMUS,

QUO THEOLOGICA CONTINENTUR.



GENEVÆ,

Apud FRATRES DE TOURNES.

MDCCLXVIII.

Frontispicio de la *Opera omnia* de Leibniz. El concepto de mónada es importante en la doctrina leibniziana; está presente en su más famosa obra, *Monadología* de 1714. Según Leibniz, la realidad está constituida por "centros de fuerza"; estos centros de fuerza son "sustancias simples", a las que el filósofo llamó "mónadas", precisamente para indicar su simplicidad y unidad.

Leibniz expresa este concepto con la bellísima fórmula "el presente está grávido de futuro", significa que en cada *instante* está presente la totalidad del tiempo y de los acontecimientos temporales. Ésta también es una manera de expresar, en dimensión cronológica, el gran principio según el cual "todo está en todo".

3. El principio de identidad de los indiscernibles

De las cosas que se han dicho, se desprende un tercer problema: si todas las mónadas representan por completo el universo, ¿cómo pueden diferenciarse entre ellas? Cada una representa todo el universo, pero con *diferente distinción de las percepciones* (mayor o menor)

y desde diversos puntos de vista. Cada mónada simboliza el mundo en una perspectiva diferente y es justamente ésta la que hace que cada mónada sea diferente de las otras.

Más aún, según Leibniz, la variedad de representaciones es tal que las cosas difieren entre sí no sólo por la especie, sino que aun dentro de una misma no existen dos cosas absolutamente iguales entre sí. En todo el universo no existen dos hojas, dos huevos o dos cuerpos de la misma especie totalmente idénticos entre sí. Más aún, no existen ni siquiera dos gotas de agua iguales.

Y cuanto se dice con estos ejemplos referidos a hojas, huevos, cuerpos, gotas de agua, que son conjuntos de mónadas, vale puntualmente para *cada mónada*.

De aquí Leibniz deduce su principio de la "identidad de los indiscernibles", según el cual, justamente, *no existen dos sustancias indiscernibles* (absolutamente indiferenciadas y por lo tanto idénticas) o diciéndolo con otras palabras, *dado que existieran dos sustancias indiscernibles, ellas coincidirían y serían una única e idéntica sustancia*.

4. Individualidad y variedad infinita de mónadas

Según Leibniz, el principio de identidad de los indiscernibles es importante y de tal envergadura (junto con el principio de razón suficiente, del que se hablará más adelante) que cambia "el estado de la metafísica". Este, en efecto, fundamenta dos doctrinas esenciales en el sistema de Leibniz:

a) Proporciona un modo nuevo de explicar la individualidad de cada sustancia.

b) Da razón de la infinita variedad de las sustancias y de la armonía del universo.

En cuanto al primer punto, Leibniz dice textualmente: "El principio de individuación se reduce, en los individuos, al principio de distinción [...]. Si dos individuos fueran del todo semejantes e iguales y, en una palabra, indistinguibles por sí mismos, no se daría el principio de individuación y me atrevo a decir que no habría, dada esa condición, distinción alguna individual y diferencia de individuos".

En cuanto al segundo punto, con base en este principio, Leibniz puede pensar en una *riqueza extraordinaria de la realidad*. Si ni siquiera dos mónadas, por pequeñas que sean pueden ser idénticas, entonces el universo, no sólo en sus compuestos sino también en sus elementos simples mínimos, representa una infinita diferenciación, lo cual significa una variedad infinita, una riqueza infinita: la mayor de las riquezas posibles

5. La jerarquía de las mónadas

Finalmente, debe subrayarse que la diferente perspectiva, según la cual las mónadas representan el universo y el distinto nivel de conciencia de las representaciones que se tienen, permiten a Leibniz establecer una *jerarquía de las mónadas*.

En el nivel más bajo están las mónadas en el que *ninguna percepción* llega al nivel de *apercepción*; siguen, poco a poco, mónadas en las que progresivamente los niveles de percepción se hacen más claros hasta llegar a la *memoria* y así hasta la *razón*. En Dios, todas las representaciones tienen nivel de absoluta claridad y conciencia. Por lo tanto, Dios ve todo en todo, de manera perfecta.

6. La creación de las mónadas y su indestructibilidad

Sólo Dios es la unidad, o mónada primitiva o sustancia originaria y simple.

Todas las otras mónadas son producidas o "creadas" por Dios: "Nacen, por así decirlo, de fulguraciones continuas de la divinidad". "Fulguración" es un término neoplatónico, que usa Leibniz aquí para expresar la creación de la nada.

Además, una vez creadas, las mónadas no pueden perecer: podrían hacerlo por aniquilación de parte del mismo Dios que las creó.

Leibniz concluye: "[...] que una sustancia puede comenzar sólo por creación y perecer únicamente por aniquilación; que una sustancia no puede ser divida en dos, que dos no pueden formar una, de modo que el número de las sustancias ni aumenta ni disminuye por vía natural [...]".

V. *Las mónadas y la constitución del universo*

√ La mónada es el *principio de fuerza y actividad*, pero es actividad pura sólo en Dios. En todas las otras la actividad es imperfecta y eso constituye justamente su "materialidad". La "materia prima" de la mónada consiste en las percepciones confusas que tiene y éste es el aspecto pasivo propio de ésta. La corporeidad y la extensión son la "materia secunda" y lo que se llama "cuerpos" son "agregaciones de las mónadas".

Cada sustancia corporal es, en general, un agregado unificado por una mónada superior que constituye la *entelequia dominante*: en los animales, es

Materia prima y materia segunda en las mónadas. Concepto de entelequia dominante
→ § 2-4

el *alma*, entendida como principio de vida; en el hombre, la mónada dominante es el alma entendida como *espíritu*.

Las mónadas inferiores representan más al mundo que a Dios; mientras que las sustancias pensantes representan más a Dios que al mundo y están destinadas a constituir la república general de los espíritus bajo el supremo Monarca que es precisamente Dios.

1. Los problemas relacionados con la concepción de las mónadas como elemento

Se dijo que las mónadas son "los elementos de todas las cosas". ¿Cómo debe entenderse esta afirmación en el contexto leibniciano?

Nada sería más errado que imaginar a las mónadas puestas en un espacio (como por ejemplo, los átomos de Demócrito, o sea espacialmente dentro de ellos) y agregándose mecánica y físicamente. En efecto, ellas son puntos no-físicos, es decir, centros metafísicos y el espacio es un fenómeno (como ya se vio) derivado de las mónadas y por ende no es algo original, sino derivado de las mónadas mismas.

Leibniz, debe deducir el universo entero de las sustancias metafísicas como las ha caracterizado.

En particular, debe aclarar los siguientes puntos de máxima importancia:

1) Cómo nace *a*) la materia de la mónada que es de por sí inmaterial y *b*) la corporeidad de la mónada, que de por sí no es cuerpo.
2) Cómo se forman los animales, en su complejidad orgánica, de la mónada que es simple.
3) Cómo y por qué, dado el principio de la continuidad (la ley según la cual la naturaleza no da saltos), subsiste una clara diferencia entre los espíritus (seres dotados de inteligencia) y todas las otras cosas.

Veamos cómo Leibniz procura resolver cada uno de estos problemas, de los que depende la inteligibilidad de todo el sistema.

2. Explicación de la materialidad y de la corporeidad de las mónadas

a) Las mónadas, como se vio, son *principio de fuerza y de actividad*. Pero esta actividad es pura y absoluta sólo en Dios. En las demás, la actividad es, por lo tanto, limitada, o sea,

imperfecta: ésta es precisamente su "materialidad". Luego la "materia prima" de las mónadas no es otra cosa que el fulgor de "potencialidad" que les impide que sean puro acto.

Dios mismo, aun en su potencia absoluta, no podría quitar de la mónada la "materia prima" entendida en el sentido explicado, porque, de otro modo, "haría entonces otro acto puro como sólo Él es". Se puede también decir que la "materia prima" de las mónadas consiste en las percepciones *confusas* que ellas tienen y que éste és precisamente el aspecto pasivo propio de las mónadas.

Es evidente que, entendida en este nuevo sentido, o sea, como el fondo oscuro de cada mónada, límite de la actividad perceptiva, la materia prima llega a ser algo completamente nuevo: la masa, la impenetrabilidad, y la extensión que antes eran consideradas como características explicativas de las mismas, son ahora un "efecto", una "manifestación". La oscuridad de las percepciones de la mónada se *manifiesta* como masa, impenetrabilidad, extensión.

b) La corporeidad y la extensión (que Leibniz llama también "materia segunda") y en general lo que llamamos "cuerpos" son "agregaciones de mónadas". Pero nótese bien: la corporeidad no tiene consistencia ontológica, una realidad en sí; ella es un "fenómeno bien fundamentado" como se ha visto que también el tiempo y el espacio son "fenómenos bien fundamentados".

3. Explicación de la constitución de los órganos animales

En general, para Leibniz, toda sustancia orgánica no es un agregado de mónadas, puro y simple, sino que es uno unificado por una mónada superior que constituye la *entelequia dominante*. En los animales es el *alma*, entendida en el sentido clásico de principio de vida, mientras que en el hombre, como se verá, es entendida como espíritu.

Pero lo que caracteriza la visión de la corporeidad propia de Leibniz es el fuerte tono vitalista y organicista. En tanto, todo está vivo, porque cada mónada es viva. Además, como las mónadas, que constituyen cada agregado son innumerables (son superiores a cualquier número que podamos concebir) es posible imaginar, en cada agregado, una serie de agregados cada vez más pequeños que reproducen las mismas características en pequeño, como una fuga al infinito que disminuye cada vez más la misma perspectiva.

Esta concepción leibniciana comporta tres consecuencias:

a) En primer lugar, no se puede hablar de generación ni de muerte absolutas. Las que llamamos "generaciones" son *engrandecimientos* y *desarrollos*, mientras que lo que llamamos "muertes" son *disminuciones* e *involuciones*.

b) En segundo lugar, no se debe hablar de epigénesis, es decir, de generación del animal, sino de *preformación*. En el semen del animal existe, preformado, el futuro animal, que se desarrollará justamente con el crecimiento.

c) En tercer lugar, se deberá hablar de una cierta *indestructibilidad del animal* (diversa de la inmortalidad personal, propia del hombre, de la que se hablará más adelante).

4. Diferencia de las mónadas espirituales respecto de las otras

Llegamos, así, al último de los problemas que nos habíamos planteado: ¿cómo se diferencian los espíritus pensantes de todas las otras mónadas?

En la ilustración general hecha de los fundamentos de la metafísica monadológica, se vio una primera diferencia: las mónadas inferiores *perciben y basta*; las superiores, además de percibir, *aperciben*.

Pero la apercepción es propia tanto de los animales brutos como de los inteligentes; los primeros sienten, los segundos piensan y conocen las causas.

Por tanto, Leibniz no se contenta con esta diferencia y propone otra muy importante: las mónadas inferiores representan más al mundo que a Dios, mientras que las sustancias que piensan representan más a Dios que al mundo.

Leibniz escribe, en una carta a Arnauld: "Si, en efecto, todas las formas de las sustancias expresan al universo entero, puede decirse que las sustancias brutas expresan más al mundo que a Dios, mientras que los espíritus expresan más a Dios que al mundo. Por eso, Dios gobierna las sustancias brutas según leyes materiales de la fuerza y de la transmisión del movimiento y a los espíritus según leyes espirituales de la justicia, de las cuales, las otras sustancias son incapaces. Por eso, las sustancias brutas pueden ser llamadas materiales, porque la economía seguida por Dios con ellas es la de un obrero o de un maquinista, mientras que en relación con los espíritus, Él cumple la función de príncipe y legislador, infinitamente más elevada. Y mientras que Dios no representa, respecto de tales sustancias materiales, sino lo que simboliza respecto de todo, es decir, al autor general de las cosas, asume, en relación con los espíritus, otra función, por la que se le concibe dotado de voluntad y de cualidades morales, siendo que Él mismo es un espíritu como uno de nosotros, al punto que entra con nosotros en un vínculo de sociedad, cuyo jefe es Él. Esta sociedad, o república general de los espíritus, bajo ese supremo Monarca, es la parte más noble del universo, compuesta de pequeños dioses sometidos al Dios grande. Puede decirse, en efecto, que los espíritus creados se diferencian de Dios sólo como el menos del más, como el finito del infinito".

VI. *La armonía preestablecida*

√ Las mónadas no tienen ventanas por las que cualquier cosa pueda salir o entrar, es decir, ninguna mónada actúa sobre otra o padece por culpa de otra. En efecto, las diversas mónadas están estructuradas de tal manera que *todo lo sacan de su interioridad*, por esto, lo que cada una saca de su propia interioridad, corresponde con lo que otra saca de la suya, con una correspondencia y armonía perfectas, deseadas por el Creador. El *sistema de la armonía preestablecida* garantiza, por lo tanto, la perfecta correspondencia entre las representaciones de las diversas mónadas y la realidad externa: Dios es el verdadero vínculo de comunicación entre las sustancias y gracias a Él, los fenómenos de una mónada se adecuan con los de la otra y nuestras percepciones son objetivas y verdaderas.

Correspondencia entre las representaciones de las mónadas y la realidad externa. Leibniz responde a Bayle → § 1-4

1. La tesis leibniciana según la cual las mónadas "no tienen ventanas" y los dos problemas que surgen de ahí

Una característica fundamental de las mónadas (a cuya luz sólo es comprensible todo el sistema leibniciano) se formula en la siguiente proposición de la *Monadología*: "Las mónadas no tienen ventanas por las cuales cualquier cosa pueda entrar o salir".

Esto significa que cada mónada es como un mundo cerrado en sí mismo, no susceptible de estímulo o influjo alguno que venga del exterior. En otras palabras: ninguna mónada actúa sobre otra ni padece por culpa de otra.

Sin duda, éste es el punto más delicado de toda la metafísica monadológica, que los estudiosos han señalado siempre como paradójico y fuente de una serie de aporías. Sin embargo, debe anotarse que la teoría del aislamiento de las sustancias, desde Descartes en adelante, se hizo una opinión muy difundida, consolidada con fuerza por los ocasionalistas y, en último análisis, por el mismo Spinoza, como ya se vio.

En Leibniz, el tema asume la máxima complejidad por un motivo muy simple. Eliminado el dualismo de la *res cogitans* y la *res extensa*, en vez de eliminar el problema, lo encuentra multiplicado a la segunda potencia.

a) Por un lado, al introducir un número infinito de mónadas, como centros *autónomos* de fuerzas (infinitos centros aislados) debía explicar cómo pueden pensarse las relaciones entre las mónadas, permaneciendo el aislamiento.

b) Por otro lado, concibiendo los cuerpos como agregados de mónadas, regidas por una mónada hegemónica, que en los animales es el alma (como ya se vio), debía, desde el principio, dar razón de las relaciones entre alma y cuerpo y de manera muy amplia, por lo demás (dado que el asunto se refiere no sólo al hombre, sino a *todos* los cuerpos, ya que para Leibniz, en definitiva, todos los cuerpos son vivientes y por lo tanto, animados).

2. Las soluciones posibles de los dos problemas y la posición asumida por Leibniz con la "armonía preestablecida"

La solución de los dos problemas (lograda por Leibniz laboriosamente y en momentos sucesivos) es la misma y es muy ingeniosa.

Fue llamada por el autor (a partir de 1696) "sistema de la armonía preestablecida" y llegó a ser la clave peculiar y casi emblemática de todo el sistema de Leibniz.

¿Qué es esa "armonía preestablecida?

Para explicar la relación y el acuerdo entre dos mónadas en general (a través de las representaciones de dos mónadas) y en particular entre las del alma y las del cuerpo (las representaciones y los acontecimientos de la primera y los eventos de las segundas) hay tres hipótesis posibles:

1) Suponer una acción recíproca unívoca.
2) Postular una intervención de Dios en todas las ocasiones, como artífice del acuerdo.
3) Concebir las sustancias (las diversas mónadas en general, como las del alma y las que constituyen los cuerpos) como estructuradas de tal modo que ellas *traigan todo de su interioridad* y de manera que coincida con lo que cada una de las otras trae de su propio interior con una correspondencia y una armonía perfecta, en cuanto hace parte de su propia naturaleza, deseada por su Creador.

Leibniz se vale del ejemplo eficaz que produjo gran efecto, de dos relojes de péndulo (el péndulo, recordémoslo, era el descubrimiento del siglo). Dados dos relojes de péndulo, su *perfecta sincronía* puede tener lugar de tres modos:

1) Construyéndolos de modo que uno influya sobre el otro.
2) Encargando al relojero para que los sincronice cada momento.

3) Construyéndolos previamente de modo tan perfecto que puedan autónomamente indicar siempre el mismo tiempo en perfecto acuerdo.

Para Leibniz, la primera solución es banal y vulgar y como tal la rechaza (también la rechazaba la filosofía racionalista moderna). La segunda, es la solución ocasionalista, que supone un *milagro continuo* y en último análisis, resulta contraria a la sabiduría divina y al orden de las cosas. La tercera, es la de la "armonía preestablecida".

Armonía preestablecida. Es la hipótesis metafísica con la que Leibniz corona su sistema especulativo.

En general, el principio de la armonía preestablecida se refiere a la conexión o armonía universal entre todas las mónadas, las cuales, por fuerza de su simplicidad e impenetrabilidad, no actúan físicamente una sobre otra; por lo tanto, «el influjo entre las mónadas es sólo ideal» y «puede tener su eficacia únicamente mediante la intervención de Dios».

Para explicar en particular el acuerdo del alma con el cuerpo, Leibniz se vale del ejemplo de dos relojes de péndulo, cuya *perfecta sincronía* se da porque sus estructuras han sido construidas desde el comienzo en perfecta correspondencia.

En una *Epístola*, sintetizando la propia solución y generalizándola de modo casi axiomático, Leibniz escribe: "No creo que sea posible un sistema en el que las mónadas actúen las unas sobre las otras, porque no resulta un posible modo de explicación y añado que el influjo sería superfluo: en efecto ¿por qué una mónada debería dar a la otra lo que ésta ya tiene? *Justamente ésta es la naturaleza de la sustancia: que el presente esté grávido de futuro y que por un elemento se pueda entender el todo* [...]".

La presencia de "todo en todo", que ya se ha indicado como uno de los fundamentos de la metafísica monadológica en el pensamiento de Leibniz, resulta, una vez más, la clave decisiva para desvelar el sentido oculto bajo lo aparentemente paradójico, como se verá.

3. La objeción de Bayle y la respuesta de Leibniz

Impresionado por esta tesis paradójica, Pedro Bayle, en su célebre *Diccionario* propuso un ejemplo, voluntariamente provocador, para rechazar el "sistema de la armonía preestablecida". Supongamos que un perro esté comiendo y probando una sensación de placer, y de repente alguien le dé un bastonazo, de modo que de la sensación de placer, el perro pase al sentimiento de dolor. ¿Cómo explicar esto, sin suponer un influjo causal directo del bastonazo o sin recurrir al sistema de las "causas ocasionales"?

Leibniz responde como sigue. La concatenación de los acontecimientos en cuestión, se explica suponiendo un acuerdo armónicamente preestablecido por naturaleza. Si cada mónada representa el universo desde un punto de vista, y cada alma lo representa especialmente en relación con el propio cuerpo, no hay dificultad alguna para suponer que el alma del perro represente desde el principio y conforme a la verdad, todos los acontecimientos que constituirán su vida, incluido el bastonazo (y el consiguiente dolor que sentirá en un cierto momento) bajo la forma de "pequeñas percepciones", es decir, imprecisas y que, en cierto momento, por un desarrollo interior, estas se hagan precisas y percibidas claramente. Al momento de hacerse distintas de la percepción del bastonazo y del dolor anexo del perro, *corresponde* exactamente la acción del hombre que da el bastonazo. Y por eso, quien golpea al perro existe verdaderamente; pero el hombre y el bastón no influyen desde afuera sobre el alma del perro, del mismo modo que en el caso de los relojes sincronizados, uno no influye sobre el otro.

4. Dios como fundamento de la armonía preestablecida

Entonces, la *armonía preestablecida* garantiza la perfecta correspondencia entre las representaciones de las diversas mónadas y la realidad externa, es decir, la verdad y realidad de tales representaciones.

El mundo representativo de las mónadas no es como un mundo privado de sueños, sino que es uno *objetivo*.

Por lo tanto, las mónadas "no tienen puertas ni ventanas", pero tienen representaciones que corresponden exactamente a lo que está por fuera de la puerta y de sus ventanas, porque, al crearlas, Dios las ha armonizado intrínsecamente, una vez por todas, fundamentando el acuerdo de cada una con todas *en su misma naturaleza*.

Dios es el verdadero vínculo de comunicación entre las sustancias y por Él los fenómenos de una mónada se sincronizan con los de otra y nuestras percepciones son objetivas.

Cada alma constituye el propio mundo "y con Dios, se basta a sí misma".

VII. *Dios, el mejor de los mundos posibles y el optimismo de* Leibniz

La demostración de la existencia de Dios como Ser necesario → § 1-2

√ La prueba más conocida de la existencia de Dios, elaborada por Leibniz, está unida al principio de *razón suficiente*, por el cual, nada existe o nada sucede sin que haya una razón suficiente que determine que la cosa suceda y que ocurra así y no de otro modo. En efecto,

el argumento suficiente último ha de encontrarse fuera de la serie de las cosas contingentes, en una sustancia que sea su causa, es decir, en un ser necesario, que lleve consigo la razón de su existencia: esta razón última de las cosas es justamente Dios. Entonces, Él es el *único ser necesario que existe*, el único en el que esencia y existencia coinciden y es fuente tanto de las esencias como de las existencias.

√ Todos los mundos posibles exigen su existencia, pero sólo la elección de Dios, que es perfecto, decide cuál ha de ser promovido *de hecho* a la existencia y Él ha escogido *necesariamente* nuestro mundo porque es el más perfecto.

El optimismo de Leibniz → § 3

La necesidad con la que Dios creó el mejor de los mundos posibles no es una *necesidad metafísica*, sino *moral*, en cuanto orientada a realizar el mayor bien y la máxima perfección posible, y porque el nuestro es el mejor de los mundos posibles, también el mal, que para Leibniz puede ser de tres tipos (metafísico, moral, físico); entra en la economía general de la creación y de la elección de lo mejor.

Esta grandiosa concepción constituye el "optimismo de Leibniz".

1. Los dos grandes problemas metafísicos: ¿por qué existe el ser y por qué existe así y no de otro modo?

De cuanto se ha dicho hasta aquí, Dios tiene un papel absolutamente central en el sistema leibniciano. De esta manera, se entiende por qué intentó proponer diversas pruebas de su existencia.

La más conocida es la que se lee en su obra *Principios racionales de la naturaleza y la gracia*, a la que vamos a referirnos.

¿Por qué existe algo y no la nada?

Ésta es la pregunta metafísica más radical que se haya planteado Occidente. A los antiguos les bastaba con plantearla de modo más moderado: "¿Qué es el ser? Pero luego que la metafísica adoptó el creacionismo bíblico, la pregunta se había radicalizado, transformándose justamente en esta otra: ¿por qué existe el ser?".

En Leibniz, la pregunta asume una formulación particularmente tajante, también porque él la relaciona con el principio de razón suficiente, que tematizó de manera completa y perfecta, por primera vez. El principio (sobre el que se volverá más adelante), establece que nada existe o sucede sin que haya una razón suficiente (y por lo mismo, que puede establecerse) que determine el hecho que una cosa suceda y ocurra así y no de otro modo.

Es evidente, que a la luz de este principio, la pregunta debía resultar más clara:

a) "Por qué existe algo y no la nada?"
b) "¿Por qué lo que existe, es así y no de otro modo?"

2. La solución propuesta por Leibniz para los dos problemas

a) La respuesta de Leibniz, al primer problema, es que la razón que explica el ser no puede encontrarse en la serie de las cosas contingentes, porque cada una de estas tiene siempre, por definición, necesidad de una ulterior razón, por más que avancemos en la serie de las causas: "Es necesario, pues, que la razón suficiente, que no tenga necesidad de otra razón, se encuentre fuera de la serie de las cosas contingentes y se encuentre en una sustancia, que sea su causa o un ser necesario, que lleve consigo la razón de su existencia; de otro modo, no se tendría aún una razón suficiente en la que detenerse. Esta razón última de las cosas se llama Dios".

b) La respuesta al segundo problema es propuesta por Leibniz en la *perfección* de Dios. Las cosas son así y no de otra manera, porque su modo de ser es el mejor modo posible de existir. Muchos mundos (bastantes modos de ser) serían posibles de por sí (es decir, no contradictorios); pero uno solo, *el nuestro*, fue creado. Y la razón suficiente que indujo a Dios a escoger éste entre los muchos mundos posibles, es que Él, que es perfecto, escogió entre todos los probables, el mundo más perfecto.

ESSAIS
DE
THEODICÉE
SUR LA
BONTÉ DE DIEU,
LA
LIBERTÉ DE L'HOMME
ET
L'ORIGINE DU MAL.

A AMSTERDAM,
Chez ISAAC TROYEL, Libraire.
MDCCX.

Frontispicio de los Ensayos de teodicea de 1710, obra de gran tamaño que contiene, entre otros, la distinción leibniziana entre los tres tipos de mal: metafísico, moral y físico

3. Las dificultades planteadas por estas soluciones y las respuestas de Leibniz

Se ha discutido mucho sobre este punto del sistema de Leibniz.

En primer lugar –nos preguntamos– ¿Dios, al escoger este mundo es libre o por el contrario, está obligado, no pudiendo escoger sino el mejor?

La respuesta dada por Leibniz es que no se trata de una *necesidad metafísica*, según la cual ninguna otra elección hubiera sido pensable, porque sería contradictoria y por lo tanto, imposible. En cambio, se trata de una *necesidad moral*, orientada a realizar el mayor bien y la máxima perfección posible, aunque otras alternativas (descartadas sólo porque son inferiores) sean pensables y por lo tanto posibles (es decir, no contradictorias lógicamente).

En segundo lugar, si éste es el mejor de los mundos ¿de dónde resultan los males?

Leibniz en los *Ensayos de teodicea*, distingue (y en esta son evidentes las influencias agustinianas), tres tipos de males: 1) el *metafísico*, 2) el *moral*, 3) el *físico*.

1) El mal *metafísico* coincide con la finitud de la criatura y, por lo tanto, con la imperfección conexa con la finitud. Pero ésta es la condición de que exista otra cosa que no sea Dios mismo.

2) El mal *moral* es el pecado que el hombre comete, faltando a los fines para los que fue creado. Por lo tanto, la causa de este mal es el hombre y no Dios. Pero en la economía general de la creación, la elección de un mundo en el cual fue previsto un Adán, y por consiguiente el hombre, que peque, debe considerarse, como la mejor, la que conlleva la mayor positividad comparativamente con otras posibles.

3) En cuanto al mal *físico*, Leibniz escribe: "Puede decirse que con frecuencia Dios lo quiere como una pena debida a la culpa, como un medio apto para un fin, o sea, para impedir males mayores o para obtener bienes mayores. La pena sirve para la enmienda y el ejemplo; el mal sirve usualmente para hacer gustar mejor el bien y en ocasiones sirve para una perfección mayor de quien lo sufre, como el grano que se siembra está sometido a una especie de corrupción para germinar; es una bella comparación de la que el mismo Jesucristo se sirvió".

Esta grandiosa concepción que ve realizado en los seres (en cada uno y en todos), lo mejor que era posible, constituye el "optimismo de Leibniz", que ha sido objeto de muchas discusiones y polémicas durante todo el siglo XVIII.

VIII. El *ser necesario, los posibles y las verdades de razón y de hecho*

La esencia y la existencia. Las verdades de razón y las verdades de hecho → § 1-4

Las "esencias" son todas las cosas *pensables sin contradicción*, es decir, todos los *posibles*, que son infinitos pero *no todos compatibles*, en el sentido de que la realización de uno implica la no realización de otro.

Ahora bien el conjunto de verdades que hay en la mente de Dios está constituido por *verdades de razón* (verdades matemáticas y reglas de la bondad y la justicia), es decir, de verdad cuyo opuesto es justamente imposible y están basadas sobre todo en los *principios de identidad, de no-contradicción y del tercer excluido*.

La "existencia" es, pues, la realización y la actuación de las esencias, es decir, de los posibles. A las existencias y a los acontecimientos contingentes corresponden las *verdades de hecho*, cuyo opuesto no es imposible; *las verdades de hecho podrían también no existir* pero sin embargo, desde el momento en que existe, *tienen una precisa razón de ser*, ligada al libre decreto divino: estas verdades se basan, en el principio de *razón suficiente*.

1. Dios como ser necesario

Dios es necesario (como ya se vio) y además, para probarlo, Leibniz retoma –entre otras cosas– el argumento ontológico, que Descartes había reanudado en términos modernos, según el cual, lo perfecto debe necesariamente existir, pues de lo contrario no sería perfecto. Dios es necesario porque en Él la esencia coincide con la existencia.

Leibniz afirma que sólo Dios posee esta prerrogativa, es decir, sólo de Él puede decirse que basta que sea posible para que (en cuanto perfección ilimitada) también exista actualmente.

Leibniz escribe: "Así, sólo Dios (el ser necesario) tiene este privilegio, es decir, que *no puede no existir*, dado que sea posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no implica límite alguno, negación alguna, contradicción alguna, esto sólo basta *a priori* para conocer la existencia de Dios".

Dios, pues, es *el único ser necesario que hay*, el único ser en el que esencia y existencia coinciden.

2. Las esencias y los posibles

Sin embargo, Dios es la fuente tanto de las esencias como de las existencias. La esencia expresa "lo que" es una cosa (*qué cosa es*); la existencia expresa la subsistencia real, el ser existiendo.

Son "esencias" todas aquellas cosas *que pueden ser pensadas sin contradicción*, es decir, todos los "posibles" (posible es, justamente, todo lo que no implica contradicción). Leibniz concibe el entendimiento divino como "la sede de las verdades eternas y de las ideas de las que dependen aquellas verdades". El entendimiento divino es el que hace posibles estos posibles, *precisamente pensándolos*, dándoles cuanto hay de real en la posibilidad.

Los posibles son infinitos. Pueden organizarse en sistemas y en mundos diversos e innumerables que, sin embargo, tomados singularmente, son justamente posibles, pero no son *compatibles* junto con otros, en el sentido de que la realización de uno implica la no realización de otro (en cuanto se excluyen mutuamente).

La existencia es la realización y la actuación de las esencias, es decir, de los posibles. Entonces, si Dios piensa infinitos mundos posibles, puede traer a la existencia *sólo uno* de ellos. Todos los mundos posibles exigen la existencia pero sólo la elección de Dios decide cuál ha de ser promovido *de hecho* a la existencia.

3. Las verdades de razón y las verdades de hecho

En esta visión general se comprende adecuadamente la distinción hecha por Leibniz entre "verdades de razón" y "verdades de hecho", además la diferente naturaleza de los principios que están a la base de los dos tipos de verdad.

Las "verdades de razón" son aquellas cuyo opuesto es imposible. Expresan el conjunto de las verdades que están en la mente de Dios, basadas sobre todo en los *principios de identidad, de no contradicción y del tercer excluido*. Son verdades de razón las de las matemáticas y de la geometría y, según Leibniz, también las reglas de la bondad y la justicia (porque no dependen de la simple voluntad divina y, por lo tanto, son verdades puras, cuyo opuesto es contradictorio como las de las matemáticas).

También el hombre, cuando conoce este tipo de verdades necesarias, se basa sobre los principios indicados anteriormente.

Las "verdades de hecho" se refieren, en cambio, a los acontecimientos contingentes y son tales que su opuesto no es imposible.

Por ejemplo, que yo esté sentado es una *verdad de hecho*, pero no es una verdad necesaria porque la contradictoria no es imposible (no es imposible que yo *no esté* sentado).

Luego *las verdades de hecho podrían también no existir*; sin embargo, desde el momento en que existen, *tienen una precisa razón de ser*.

4. El principio de razón suficiente como fundamento de las verdades de hecho

Principio de razón suficiente. Es el principio especulativo por excelencia del sistema de Leibniz: tiene valencia lógica y metafísica porque "gracias a él, consideramos que cualquier hecho no podría ser verdadero y existente, y cualquier enunciado no podría ser verídico, si no hubiera una razón suficiente del por qué la cosa es así y no de otro modo".

La formulación leibniciana del principio es exactamente la siguiente: "Nada sucede sin razón suficiente (*nihil est sine ratione*), es decir, nada sucede sin que sea posible, a quien conoce bastante la cosa, dar una razón que sea suficiente para explicar por qué las cosas son así y no de otro modo".

La razón suficiente última del universo es Dios.

Estas verdades están basadas no en el principio de no-contradicción (porque su opuesto no es imposible), sino en el de "razón suficiente" según el cual, cada cosa que sucede de hecho *tiene una razón que es suficiente para determinar por qué sucedió y por qué sucedió así y no de otro modo.*

Sin embargo, con frecuencia es imposible para el hombre hallar la razón suficiente de cada hecho particular, porque debería reconstruir la serie infinita de detalles que concurrieron a determinar el acontecimiento singular.

Dios se basó en el principio de razón suficiente y no sobre el principio de no-contradicción para crear el mundo, como ya se vio; en Dios, la razón suficiente coincide con *la elección de lo mejor, con la obligación moral.* Por tanto, como lo han reconocido muchos estudiosos, la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho tiene precisas bases metafísicas, y por lo tanto, es estructural y última, a pesar de ciertas oscilaciones que pueden encontrarse en Leibniz y sobre todo de las muchas críticas de los intérpretes.

La presciencia y conocimiento perfecto mismos que Dios tiene de las verdades contingentes *no les cambia la naturaleza contingente ni las hace verdades de razón*, pues éstas se basan en la necesidad lógico-metafísica, las verdades de hecho quedan, en todo caso, ligadas al libre decreto divino.

IX. La *doctrina del conocimiento: el innatismo virtual*

El entendimiento y su actividad preceden a la experiencia; el alma conoce virtualmente todo → § 1-2

√ El antiguo adagio escolástico derivado de Aristóteles y tan apreciado por los empiristas decía: "Nada hay en el entendimiento que no provenga de los sentidos". Leibniz propone el siguiente anexo: "Excepto el entendimiento

mismo". Esto significa que el alma es "innata a sí misma", que el entendimiento y su actividad son *a priori*, preceden a la experiencia: y el alma conoce *virtualmente* todo, no sólo el pasado y el presente sino todos los pensamientos futuros y piensa ya confusamente todo lo que nunca pensará de modo preciso.

Éste es el nuevo sentido de retomar, según Leibniz, la antigua doctrina platónica de la reminiscencia.

1. "Nada hay en el entendimiento que primero no haya estado en los sentidos, excepto el entendimiento mismo"

La obra más extensa de Leibniz, junto a los *Ensayos de teodicea*, son los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, en la que nuestro filósofo somete a crítica minuciosa el *Ensayo* de Locke, que había negado toda forma de innatismo, reduciendo el alma a una *tabula rasa* (a una especie de hoja en blanco en la que sólo la experiencia escribe sus contenidos). Leibniz no se adhiere simplemente del lado de los innatistas, como lo eran los cartesianos, sino que intenta seguir una vía media y realizar una mediación. Lo que de ahí sale es una solución original (aunque no delineada sistemáticamente) en coherencia con la metafísica monadológica.

El antiguo adagio escolástico, procedente de Aristóteles, tan apreciado por los empiristas, decía: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, o sea, nada hay en el entendimiento o en el alma que no provenga de los sentidos. Leibniz propone la siguiente corrección: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*, nada hay en el entendimiento que no proceda de los sentidos, excepto el entendimiento mismo. Lo cual significa que el alma es "innata a sí misma", que el entendimiento y su actividad son *a priori* y preceden a la experiencia. Ésta es una anticipación de la que, aunque esté basada sobre nuevos fundamentos, será la concepción kantiana del trascendental.

2. El nuevo concepto de "innatismo" y la nueva forma de la "reminiscencia"

Pero a esta aprobación (tal que de por sí redimensiona el empirismo lockinano) siguen otras más costosas. Leibniz dice: "El alma contiene el ser, el uno, lo idéntico, la causa, la percepción, el raciocinio, y otra cantidad de nociones que los sentidos no pueden proporcionar".

¿Entonces, tiene razón Descartes? Leibniz –y aquí se sitúa su intento de mediación entre las diversas posiciones– piensa que se trata no tanto de un innatismo existente sino mejor de un *innatismo virtual*: las ideas están presentes en nosotros como inclinaciones, disposiciones, virtualidades naturales, precisamente.

Además, Leibniz reconoce como original (innato) el principio de identidad (y los principios lógicos fundamentales que van conexos con él), el cual está en la base de todas las verdades de razón: "Si se quiere razonar no se puede entonces evitar la suposición de este principio. Todas las demás verdades son demostrables [...]".

Pero luego, con base en su concepción de las mónadas como representantes de todas las cosas, ha de admitir también un *innatismo para las verdades de hecho* y en general para todas las ideas. Reconoce expresamente *que hay algo de fundamento para la reminiscencia platónica* y además que es necesario admitir aún más. El alma *conoce virtualmente* todo; *éste es el nuevo sentido de la antigua doctrina de Platón*.

X. El *hombre y su destino*

La libertad humana y la previsión de Dios → § 1-2

√ En relación con el asunto de la libertad del hombre, Leibniz busca asumir una vía media entre Spinoza, defensor de la necesidad y la concepción clásica del libre albedrío. La libertad del alma, cuyas condiciones son la *inteligencia*, la *espontaneidad* y la *contingencia*, consiste en la *dependencia sólo de sí misma y no de otro*; pero los actos humanos, además de predicados incluidos *necesariamente* en el sujeto, son concebidos por Leibniz también como eventos *previstos y prefijados* por Dios *ab aeterno* y al hombre no le es dado comprenderlos en su razón última.

Al espíritu del hombre le es reconocido el máximo valor → § 3

√ Leibniz reconoce al espíritu del hombre el máximo valor: el espíritu vale lo que todo el mundo porque lo conoce de manera consciente e indaga sus causas y es, además, inmortal, en el sentido de que mantiene siempre la propia personalidad. El conjunto de los espíritus forma luego la ciudad de Dios, la parte más noble del universo, en los que Él, en cuanto "Monarca" da a los espíritus la máxima felicidad posible. El destino escatológico del hombre debe pues consistir en una felicidad que es "un progreso continuo hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones", o sea, conocer a Dios y gozar de Él en grado siempre mayor, hasta el infinito.

1. La libertad como espontaneidad de las mónadas

Ya vimos cuál es el estatuto privilegiado del hombre en cuanto espíritu. Resta hablar de la libertad.

Leibniz busca asumir *una vía media* entre la posición de Spinoza, defensor de la necesidad, y la concepción clásica del libre albedrío, como facultad de elección. Pero sus conclusiones permanecen más bien ambiguas y la mediación no le resulta bien.

En los E*nsayos de teodicea* él afirma que las condiciones de la libertad son tres: la inteligencia, la espontaneidad y la contingencia. La primera condición es obvia *per se*, dado que un acto que no sea inteligente, por definición queda fuera de la esfera de la libertad. La segunda condición implica la exclusión de cualquier coacción o constricción externa al agente (y por lo tanto, que la acción dependa de las *motivaciones interiores del agente*). La tercera implica la exclusión de la necesidad metafísica, es decir, la exclusión de que lo opuesto a la acción sea contradictorio (es decir, la posibilidad de que la acción contraria sea compatible).

La libertad que Leibniz concede al alma es la de *depender sólo de sí misma y no de otro*: que es muy distinto de poder elegir. La libertad leibniciana coincide, simplemente con la *espontaneidad de las mónadas*.

Leibniz tiene, en verdad, apuntes sugestivos, como cuando dice que los motivos que nos impulsan a actuar no son como pesos sobre una balanza, sino que es el espíritu quien determina los motivos (él da peso a los motivos). Pero estos pensamientos, insertos en la óptica de la concepción de las mónadas como desarrollo rigurosamente concatenado de todos los eventos, en gran parte se desvanecen.

2. La libertad y la previsión de Dios

El asunto resulta más complejo aún por el hecho que la monadología impone la concepción de los actos humanos, además de ser predicados incluidos *necesariamente* en el sujeto, como eventos *previstos* y *prefijados* por Dios *ab aeterno*. De manera que la libertad aparecería como ilusoria.

Si desde la eternidad está previsto que voy a pecar ¿qué sentido tiene entonces la acción moral? Leibniz no pudo responder metafísicamente la pregunta; se contentó con dar una respuesta que contenía, más que una solución teórica del problema, una norma práctica, llena de sabiduría, pero elusiva doctrinalmente: "¿Pero acaso es seguro desde toda la eternidad que pecaré? Dense por sí mismos una respuesta: quizá no; y sin pensar en lo que no pueden conocer y no les puede dar luz alguna, actúen de acuerdo con su deber, que sí conocen. Pero, dirá algún otro, ¿a qué se debe el hecho que este hombre ciertamente pecará? La respuesta es fácil: en caso contrario, *ese hombre* no existiría. Dios ve, desde el principio del tiempo, que existirá un tal Judas, cuya noción o idea que Dios

tiene, contiene esa acción libre futura; sólo queda esta pregunta: ¿por qué ese tal Judas traidor, que es tan sólo posible en la mente divina, existe actualmente? A esta pregunta no puede responderse aquí sino diciendo en general que como a Dios le pareció bien que tal hombre existiera, a pesar del pecado previsto, es necesario que este mal sea compensado con creces en el universo: Dios sacará un mayor bien y al final, se hallará que esta serie de cosas, en la que está comprendida la existencia de ese pecador, es la más perfecta entre todos los otros modos posibles de existir. Pero no siempre es posible explicar la admirable economía de esa elección, mientras seamos peregrinos en esta tierra y es suficiente que lo sepamos sin comprenderlo".

3. El conjunto de los espíritus y la Ciudad de Dios

Leibniz reconoce al espíritu humano el máximo valor: *el espíritu vale lo que vale todo el mundo*, porque no sólo expresa (como las otras mónadas) todo el mundo, sino que lo conoce conscientemente e indaga sus causas; además, el espíritu humano es inmortal, en el sentido que no sólo permanece en el ser como las otras mónadas, sino que *mantiene su propia personalidad*.

El conjunto de los espíritus forma la Ciudad de Dios, la parte más noble del universo.

Dios como "creador" de las mónadas, da a los seres humanos la máxima perfección posible; como "Monarca" de su ciudad, da a los espíritus la máxima felicidad posible.

El paraíso, que es la suprema felicidad según Leibniz, no se debe concebir como estado de reposo, puesto que la visión beatífica y la fruición de Dios no pueden ser nunca plena y perfectamente realizadas, ya que Dios es infinito. Por lo tanto, el destino escatológico del hombre deberá consistir en una felicidad que es "un progreso continuo hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones", es decir, conocer a Dios y gozarlo en grado siempre mayor, hasta el infinito". [Textos 1]

LEIBNIZ

LA DOCTRINA DE LAS MÓNADAS

Razón suficiente: fundamento que determina lo que sucede

Verdades racionales: aquello cuyo opuesto es imposible (basadas en los principios de identidad, no-contradicción y tercero excluido).

Verdades de hecho: aquello cuyo opuesto es posible (basadas en el principio de conveniencia).

Mónada originaria,
Sustancia suprema,
DIOS
Es el único Ser necesario y perfecto, en quien *esencia* y *existencia* coinciden: *razón suficiente* y última del universo y región de las *verdades racionales eternas*.

Mónadas sustancia simple, activa e inmaterial

Esencia: (*o posible*) lo que no es contradictorio.

Existencia: realización de la esencia.

Según el *principio de conveniencia* ("elección del mejor entre los posibles")
DIOS CREA POR FULGURACIONES
EL SISTEMA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA,
es decir, las regiones de las verdades *de hecho*.

UNIVERSO METAFÍSICO (MORAL)
Reino de la gracia:
gobernado por las leyes de las *causas finales* de Dios como Monarca.

ARMONÍA

UNIVERSO FÍSICO (NATURAL)
Reino de la naturaleza:
gobernado con las leyes de las *causas eficientes* de Dios como Arquitecto.

Existencias monádicas (*incorporales*) dotadas de percepción (*representación*) y de apetencia (voluntad).

Existencias mecánicas (corporales) espejos del universo natural.

1. MÓNADAS "DESNUDAS" (percepción y apetencia) + cuerpo = *simples vivientes*.

2. ALMAS (percepción + memoria y apetencia) + cuerpo= *animales*, espejos vivos del universo de las criaturas.

3. ESPÍRITUS (percepción + razón y apetencia) + cuerpo = *hombres* espejos vivientes de Dios mismo. El conjunto de los espíritus constituye la

Ciudad de Dios,
el Estado regido por el Monarca más perfecto, universo moral en el universo natural.

LEIBNIZ

1. MONADOLOGÍA

Monadología, *sin duda la obra más famosa de Leibniz, fue elaborada en* 1714, *pero publicada poco después de su muerte.*

Junto con los Principios racionales de la naturaleza y de la gracia, *escritos en el mismo año,* La monadología *constituye el vértice especulativo de Leibniz: las dos obras son decisivas porque proporcionan la versión completa del sistema leibniciano en la época de su plena madurez y constituyen la coronación del punto de vista del contenido, mientras que la mayor parte de los otros escritos dan visiones parciales de campos disciplinares específicos.*

Aquí presentamos La monadología *casi integralmente, de modo que ofrecemos el cuadro completo de todas las doctrinas leibnicianas más importantes, desde el pluralismo monadológico hasta el sistema de la armonía preestablecida y el admirable fresco de la Ciudad de Dios.*

1.1 Las sustancias simples o mónadas

1. La *mónada* de que hablaremos aquí, no es otra cosa que una sustancia simple, que forma parte de los compuestos; simple, es decir, sin partes.
2. Es necesario que haya sustancias simples, puesto que hay compuestas; porque lo compuesto no es otra cosa que un montón o *aggregatum* de simples.
3. Allí donde no hay partes, por consecuencia, no hay ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posibles. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas.
4. No hay que temer en ningún caso la disolución, y no es concebible ninguna manera mediante la cual una sustancia simple pueda perecer naturalmente.
5. Por la misma razón no hay tampoco ninguna, mediante la cual una sustancia simple pueda comenzar naturalmente, puesto que no podría ser formada por composición.
6. Por tanto, se puede decir que las mónadas no podrían comenzar ni terminar de una vez, es decir, no podrían comenzar más que por creación, y terminar más que por aniquilación; por el contrario, aquello que está compuesto comienza y termina por partes.

7. No hay medio tampoco de explicar cómo una mónada pudiera ser alterada, o cambiada en su interior por alguna otra criatura; pues no se le puede transponer nada, ni concebir en ella ningún movimiento interno que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido dentro de ella, como ocurre en los compuestos, donde hay cambio entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir en ellas. Los accidentes no pueden separarse, ni salir fuera de las sustancias, como hacían en otros tiempos las especies sensibles de los escolásticos. Por tanto, ni una sustancia, ni un accidente puede entrar desde fuera en una mónada.

1.2 El principio de la identidad de los indiscernibles

8. Es necesario, sin embargo, que las mónadas posean algunas cualidades; en otro caso no serían ni siquiera seres. Y si las sustancias simples no difirieran por sus cualidades, no habría medio de darse cuenta de ningún cambio en las cosas; puesto que lo que hay en lo compuesto no puede venir sino de los ingredientes simples; y las mónadas, no teniendo cualidades, serían indistinguibles las unas de las otras, puesto que tampoco difieren en cantidad. Y por consecuencia, supuesto lo lleno, cada lugar no recibiría nunca en el movimiento más que el equivalente de lo que había tenido, y un estado de cosas sería indistinguible de otro.
9. Es necesario también que cada una de las mónadas sea diferente de otra cualquiera. Porque no hay en la naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro, y donde no sea posible encontrar una diferencia interna, o fundamentada en una denominación intrínseca.

1.3 Los principios internos de las mónadas: percepción y apercepción

10. Doy también por concedido que todo ser creado está sujeto al cambio, y, por consecuencia, también la mónada creada, y también que este cambio es continuo en cada una.
11. Se sigue de lo que acabamos de decir que los cambios naturales de las mónadas vienen de un *principio interno*, puesto que una causa externa no puede influir en su interior.
12. Pero es necesario también, que además del principio del cambio, haya un *detalle de lo que cambia*, que haga, por decirlo así, la especificación y la variedad de las sustancias simples.

13. Este detalle debe comprender una multitud en la unidad o en lo simple. Porque como todo cambio natural se hace por grados, algo cambia y algo queda; y, por consecuencia, es necesario que en la sustancia simple haya una pluralidad de afecciones y relaciones, aunque no haya partes en ella.

14. El estado pasajero que comprende y representa una multitud en la unidad, o en la sustancia simple, no es otra cosa que la llamada *Percepción*, que se debe distinguir de la apercepción o de la conciencia, como se verá en lo que sigue. Y es en esto en lo que los cartesianos se han equivocado mucho, no habiendo tenido en cuenta para nada aquellas percepciones de las que uno no se da cuenta. Es esto también lo que les ha hecho creer que solamente los espíritus eran mónadas, y que no existían las almas de las bestias ni otras entelequias; y que hayan confundido, como el vulgo, un largo desvanecimiento con la muerte en sentido riguroso, lo cual les ha hecho caer en el prejuicio escolástico de las almas totalmente separadas, e incluso han fortalecido a los espíritus mal formados en la opinión de la mortalidad de las almas.

15. La acción del principio interno que realiza el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse *apetición*: es cierto que el apetito no puede alcanzar siempre y por entero toda la percepción a la que tiende, pero siempre consigue algo de ella, y alcanza percepciones nuevas.

16. Nosotros mismos experimentamos una multitud en la sustancia simple, cuando hallamos que el menor pensamiento del que somos conscientes comprende una variedad en el objeto. Por tanto, todos aquellos que reconocen que el alma es una sustancia simple deben reconocer esta multitud en la mónada [...].

1.4 Autosuficiencia y finalismo de las mónadas o entelequias

17. Por otra parte, hay que confesar que la *percepción y lo* que de ella depende es *inexplicable por razones mecánicas*, es decir, por medio de las figuras y de los movimientos. Y si se imagina que existe una máquina, cuya estructura haga pensar, sentir, tener percepción, se le podrá concebir agrandada, conservando las mismas proporciones, de tal manera que se pueda entrar en ella como si fuera un molino. Supuesto esto, se hallarán, visitándola por dentro, más que piezas que se impulsan las unas a las otras, y nunca nada con qué explicar una percepción. Por tanto, es en la sustancia simple, y no en la compuesta o en la máquina, donde es necesario buscarla. Por tanto, en la sustancia simple no puede hallarse más que eso, es decir, las percepciones y sus cambios. Y también sólo en esto es en lo que pueden consistir todas las *acciones internas* de las sustancias simples.

18. Se podría dar el nombre de entelequias a todas las sustancias simples, o mónadas creadas, porque tienen en sí mismas una cierta perfección (échousi to entelés), y hay en ellas una suficiencia (autárcheia) que las convierte en fuentes de sus acciones internas y, por decirlo así, en autómatas incorpóreos.

1.5 La jerarquía de las mónadas

19. Si queremos llamar alma a todo lo que tiene *percepciones* y apetitos en el sentido general que acabo de explicar, todas las sustancias simples o mónadas creadas podrían ser llamadas almas; pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, concedo que el nombre general de mónadas y de entelequias basta para las sustancias simples que no tengan sino eso; y que se llama *almas* solamente a aquéllas cuya percepción es más distinta y está acompañada de memoria.

20. Pues experimentamos en nosotros mismos un estado en el cual no nos acordamos de nada y no tenemos ninguna percepción distinta; como cuando sufrimos un desmayo, o cuando estamos dominados por un sueño profundo en el que no soñamos nada. En este estado el alma no difiere sensiblemente de una simple mónada; pero como este estado no es duradero, y como ella sale de él, ésta es algo más.

21. Y no se sigue de esto que la sustancia simple no tenga ninguna percepción. Esto no puede ser por las razones antedichas; porque lo mismo que no podría perecer, tampoco podría subsistir sin alguna afección, que no es otra cosa que su percepción; pero cuando hay una gran multitud de pequeñas percepciones, donde nada hay distinto, se aturde uno; como cuando se gira continuamente en un mismo sentido muchas veces seguidas, sobreviene a causa de ello un vértigo que puede hacer que nos desvanezcamos y que no nos deja distinguir nada. Y la muerte puede ocasionar este estado durante algún tiempo a los animales.

22. Y como todo estado presente de una sustancia simple es naturalmente una consecuencia de su estado precedente, de este modo su presente está preñado del porvenir.

23. Así, pues, como una vez despertado de su desvanecimiento uno *se apercibe* de sus percepciones, es necesario que las haya tenido inmediatamente antes, aunque no se haya apercibido de ellas; porque una percepción no puede venir naturalmente más que de otra percepción, como un movimiento no puede venir naturalmente más que de un movimiento.

24. Por esto se ve que, si nosotros no tuviéramos nada de distinto y, por decirlo así, notable, y de un más alto gusto en nuestras percepciones, estaríamos siem-

pre en un desvanecimiento. Y éste es el estado de las mónadas completamente desnudas.

25. También vemos que la naturaleza ha dado percepciones elevadas a los animales, gracias a los cuidados que se ha tomado para dotarles de órganos que recojan varios rayos de luz, o varias ondulaciones del aire, para hacerles tener más eficacia por medio de su unión. Hay algo de parecido en el olor, en el gusto y en el tacto, y tal vez en muchos otros sentidos que desconocemos. Y explicaré después cómo lo que ocurre en el alma representa lo que se hace en los órganos.

26. La memoria suministra a las almas una especie de *consecución*, que imita a la razón pero que debe distinguirse de ella. Por esto vemos que los animales que tienen la percepción de alguna cosa que les hiere y de la que han tenido antes una percepción semejante, esperan por la representación de su memoria aquello que está unido a la percepción precedente, y son dominados por sentimientos semejantes a los que habían experimentado antes. Por ejemplo: cuando se enseña el bastón a los perros, se acuerdan del dolor que les ha causado y aúllan y huyen.

27. Y la imaginación fuerte que les hiere y conmueve viene o de la magnitud o de la multitud de las percepciones precedentes. Porque muchas veces una impresión fuerte hace una sola vez el efecto de una larga *costumbre*, o de muchas percepciones medianas reiteradas.

28. Los hombres actúan como las bestias en cuanto que las consecuciones de sus percepciones no se realizan más que por el principio de la memoria, y no actúan sino como los médicos empíricos, que tienen una simple práctica sin teoría; y no somos más que empíricos en las tres cuartas partes de nuestras acciones. Por ejemplo, cuando se espera que amanecerá un nuevo día, se actúa en empírico, porque esto ha ocurrido siempre así hasta ahora. Sólo el astrónomo es el que lo juzga por razón.

29. Pero el conocimiento de las verdades necesarias y eternas es el que nos distingue de los simples animales y nos hace tener la *razón* y las ciencias, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y esto es lo que es llamado en nosotros alma razonable o *espíritu*.

30. También es por el conocimiento de las verdades necesarias y por sus abstracciones por lo que somos elevados a los *actos reflexivos*, que nos hacen pensar en el llamado *yo*, y considerar que esto o aquello se halla en nosotros; y ocurre que, pensando en nosotros. pensamos en el ser, en la sustancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial y en Dios mismo; concibiendo que lo que es limitado en nosotros, en él no tiene límites. Y estos actos reflexivos suministran los principales objetos de nuestros razonamientos.

1.6 Los principios del conocimiento y los tipos de verdad

31. Nuestros razonamientos están fundados sobre *dos grandes principios, el de contradicción*, en virtud del cual juzgamos *falso* lo que implica contradicción, y *verdadero* lo que es opuesto o contradictorio a lo falso.

32. Y *el de razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. Aunque estas razones en la mayor parte de los casos no pueden ser conocidas por nosotros.

33. Hay dos clases de *verdades*: las de *razonamiento y las* de *hecho*. Las verdades de razonamiento son necesarias, y su opuesto es imposible, y las de hecho son contingentes y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio de análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta que se llega a las primitivas.

34. Así es como los matemáticos reducen los *teoremas* de especulación y los cánones de práctica por medio del análisis a las definiciones, axiomas y preguntas.

35. Hay, por último, ideas simples cuya definición no puede darse; hay también axiomas y preguntas o, en una palabra *principios primitivos*, que no pueden ser probados y que no necesitan de ello; y son las *enunciaciones idénticas*, cuyo opuesto contiene una contradicción expresa.

36. Pero la *razón suficiente* debe hallarse también en las *verdades contingentes o de hecho*, es decir, en la serie de las cosas que se hallan repartidas por el universo de las criaturas; en la cual la resolución en razones particulares podría llegar a un detalle sin límites a causa de la inmensa variedad de las cosas de la naturaleza y de la división de los cuerpos al infinito. Hay una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados que entran a formar parte de la causa eficiente de mi escritura presente, y hay una infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pasadas que entran a formar la causa final.

37. Y como todo este *detalle* comprende otros contingentes anteriores o más detallados cada uno de los cuales requiere a su vez un análisis semejante para dar razón de ellos, no se adelanta nada; y es necesario que la razón suficiente o última esté fuera de la sucesión o *series* de este detalle de las contingencias por infinito que pudiera ser.

1.7 Dios y las pruebas de su existencia

38. Y así la razón última de las cosas debe estar en una sustancia necesaria, en la cual el detalle de los cambios no esté sino eminentemente, como en su origen: y esto es lo que llamamos *Dios*.

39. Siendo esta sustancia una razón suficiente de todo este detalle, el cual está enlazado por todas partes, *no hay más que un* Dios *y este* Dios *basta*.

40. Se puede juzgar también que esta Sustancia Suprema, que es única, universal y necesaria, la cual no tiene nada fuera de ella que sea independiente de ella, y siendo una consecuencia simple del ser posible, debe ser incapaz de límites y debe contener tanta realidad como sea posible.

41. De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, no siendo otra cosa la perfección sino la magnitud de la realidad positiva, tomada precisamente, dejando aparte los límites o lindes en las cosas que los tienen. Y allí donde no hay límites, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita.

42. Se sigue también que las criaturas tienen sus perfecciones por la influencia de Dios, pero que tienen sus imperfecciones por su propia naturaleza, incapaz de existir sin límites. Por esto es por lo que se distinguen de Dios.

43. También es verdad que en Dios radica no sólo el origen de las existencias, sino también el de las esencias, en tanto que reales, o de lo que de real hay en la posibilidad. Y esto es así porque el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas de que dependen, y que sin Él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada de existente, sino tampoco nada de posible.

44. Porque es necesario que, si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, esta realidad esté fundamentada en algo existente y actual; y, por consecuencia, en la existencia del Ser necesario, en el cual la esencia implica la existencia, o al cual basta ser posible para ser actual.

45. Por tanto, sólo Dios (o el Ser necesario) tiene este privilegio: que es preciso que exista si es posible. Y como nada puede estorbar la posibilidad de la que no implica límite alguno ni ninguna negación, y por consecuencia, ninguna contradicción, basta esto sólo para conocer la existencia de Dios *a priori*. También lo hemos probado por la realidad de las verdades eternas. Pero también acabamos de probarlo *a posteriori* puesto que existen seres contingentes, que no tienen su razón última o suficiente sino en el ser necesario, el cual tienen la razón de su existencia en sí mismo.

46. No hay que imaginar, sin embargo, como algunos, que las verdades eternas, siendo dependientes de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad [...]. Esto no es verdadero más que en el caso de las verdades contingentes, cuyo principio es la *conveniencia o* la elección de lo *mejor*; por el contrario, las verdades necesarias dependen sólo de su entendimiento, y son su objeto interno.

47. Sólo, pues, Dios es la Unidad primitiva, o la sustancia simple originaria, del cuál son producciones todas las mónadas creadas o derivadas; y nacen, por decirlo así, por fulguraciones continuas de la divinidad de momento en momento, limitadas por la receptividad de la criatura, para quien es esencial ser limitada.

48. En Dios hay la *potencia*, que es el origen de todo, después el *conocimiento*, que contiene el detalle, de las ideas, y, por último, la *voluntad*, que realiza los cambios o producciones según el principio de lo mejor. Y esto es lo que corresponde a lo que en las mónadas creadas realiza el sujeto o base, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva. Pero en Dios estos atributos son absolutamente infinitos o perfectos; y en las mónadas creadas o en las entelequias [...] no son sino sus imitaciones, según la perfección que tienen.

1.8 Acción y pasión: relación entre las mónadas

49. Se dice que la criatura *actúa* exteriormente, en tanto que tiene perfección; por el contrario, se dice que *padece*, en tanto que es imperfecta. Por lo cual se atribuye la *acción* a la *mónada*, en tanto que tiene percepciones distintas, y la *pasión*, en cuanto que las tiene confusas.

50. Y una criatura es más perfecta que otra, cuando se halla en ella algo que valga para dar razón de lo que ocurre en la otra, y es por esto por lo que se dice que actúa sobre la otra.

51. Pero en las sustancias simples no hay sino una influencia ideal de una mónada sobre otra, la cual no puede tener su efecto más que por la intervención de Dios, en tanto que en las ideas de Dios una mónada pide con razón, que Dios, al regular las otras desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta. Porque, como una mónada creada no puede tener una influencia física sobre el interior de otra, sólo por este medio una puede ser dependiente de otra.

52. Por esto ocurre que entre las criaturas las acciones y las pasiones son mutuas. Porque Dios, comparando dos sustancias simples, halla en cada una de ellas razones que le obligan a acomodar la una a la otra; y, por consecuencia, lo que desde cierto punto de vista es activo, es pasivo si se considera de otro modo: Activo, en tanto que lo que se conoce distintamente en una cosa sirve para dar

razón de lo que ocurre en otra; y pasivo, en tanto que la razón de lo que pasa en una cosa se halla en lo que se conoce distintamente en otra.

1.9 La elección divina del mejor de los mundos posibles

53. Ahora bien, como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y como no puede existir sino sólo uno de ellos, es necesario que exista una razón necesaria de la elección de Dios, la cual le determine a uno antes que a otro.
54. Y esta razón no puede encontrarse más que en la *conveniencia o* en los grados de perfección que estos mundos contienen; pues cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que comprende.
55. Y ésta es la causa de la existencia del Mejor, que la sabiduría hace conocer a Dios, su bondad le hace elegirlo y su potencia le hace producirlo.

1.10 La armonía universal y las mónadas como microcosmos

56. Ahora bien, este enlace o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresen todas las demás, y que ella sea, por consiguiente, un espejo viviente y perpetuo del universo.
57. Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lugares parece diferente por completo y se multiplica según las perspectivas, ocurre igualmente que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, hay como otros tantos diferentes universos, que no son, empero, sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada mónada.
58. Y ése es el medio de conseguir tanta variedad como es posible, pero con el más grande orden que se pueda, es decir, es el medio de obtener tanta perfección como posible sea.
59. Por tanto, solamente esta hipótesis (que me atrevo a considerar como demostrada) es la que realza como es debido la grandeza de Dios. Esto lo reconoció monsieur Bayle[1], cuando en su *Diccionario* (*artículo Rorarius*) le hizo objeciones, en las cuales estuvo incluso tentado a creer que yo concedía demasiado a Dios y más de lo que es posible. Pero no pudo alegar ninguna razón para probar que esta armonía universal, que hace que toda sustancia exprese exactamente a todas las demás por las relaciones que tiene con ellas, sea imposible.

[1] Pierre Bayle (1647-1706), calvinista, fue autor del famoso *Dictionaire historique et critique*.

60. Por otra parte, se ven en lo que acabo de indicar, las razones *a priori* de por qué las cosas no podrían ser de otra manera. Pues Dios, regulando el todo, ha tenido en cuenta a cada una de las partes, y, particularmente, a cada una de las mónadas, cuya naturaleza, por ser representativa, no podría limitarla nada a representar solamente una parte de las cosas; aunque sea verdadero que esta representación no es más que confusa en cuanto al detalle de todo el universo, y no puede ser distinta sino en una pequeña parte de las cosas, es decir, en aquellas que están más próximas, a aquellas que son más grandes en relación con cada una de las mónadas. De otro modo, cada mónada sería una divinidad. No es en el objeto, sino en la modificación del conocimiento del objeto en lo que las mónadas son limitadas. Todas ellas van confusamente al infinito, al todo; pero están limitadas y distinguidas por los grados de las percepciones distintas.

1.11 La organicidad de los vivientes y la relación entre alma y cuerpo

61. Y los compuestos están en esto de acuerdo con los simples. Porque, como todo está lleno, lo que hace que toda la materia esté ligada, y como en lo lleno todo movimiento produce algún efecto sobre los cuerpos distantes, a medida de la distancia, de tal manera que cada cuerpo está afectado no solamente por aquéllos que le tocan, y no sólo se resiente de algún modo por lo que les suceda a éstos, sino que también por medio de ellos se resiente de los que tocan a los primeros, por los cuales es tocado inmediatamente. De donde se sigue que esta comunicación se transmite a cualquier distancia que sea. Y, por consiguiente, todo cuerpo se resiente de todo lo que se haga en el universo [...]. Pero un alma no puede leer en sí misma más que lo que se le representa distintamente, no sabría desplegar de una vez todos sus repliegues porque se extienden al infinito.

62. Por tanto, aunque cada mónada creada representa al universo entero, representa más distintamente el cuerpo que le afecta particularmente, y del cual constituye la entelequia. Y como este cuerpo expresa todo el universo por la conexión de toda la materia en lo lleno, el alma representa, por consiguiente, todo el universo al representar al cuerpo que le pertenece de una manera particular.

63. El cuerpo que pertenece a una mónada, la cual es su entelequia o alma, constituye con la entelequia lo que puede ser llamado un *viviente*, *y con* el alma lo que se llama un *animal*. Ahora bien, el cuerpo de un viviente o de un animal es en todos los casos orgánico, pues siendo toda mónada un espejo del universo, a su modo, y, estando regulado el universo dentro de un orden perfecto, es

necesario que haya también un orden en el representante, es decir, en las percepciones del alma, y, por consecuencia, en el cuerpo, según el cual el universo es representado.

64. Por tanto cada cuerpo orgánico de un viviente es una especie de máquina divina o de autómata natural, que sobrepasa infinitamente a todos los autómatas artificiales. Porque una máquina hecha por el arte del hombre, no es máquina en cada una de sus partes. Por ejemplo: el diente de una rueda de hierro tiene partes o fragmentos, que no son para nosotros nada artificial y no tienen nada que indique a la máquina en relación al uso al que la rueda está destinada. Pero las máquinas de la naturaleza, es decir, los cuerpos vivos, son, sin embargo, máquinas en sus menores partes hasta el infinito. Esto es lo que constituye la diferencia entre la naturaleza y el arte, es decir, entre el arte divino y el nuestro.

65. Y el autor de la naturaleza ha podido llevar a cabo este artificio divino e infinitamente maravilloso, porque cada porción de la materia no es solamente divisible hasta el infinito, como reconocieron los antiguos, sino que incluso cada una de las partes está subdividida actualmente y sin fin en partes, cada una de las cuales tiene su propio movimiento; de otra manera sería imposible que cada porción de la materia pudiera expresar todo el universo.

66. Por donde se ve que hay un mundo de criaturas, de vivientes, de animales, de entelequias, de almas en la más pequeña porción de la materia.

67. Cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas; y como un estanque lleno de peces. Pero cada ramo de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es, a su vez, un jardín o un estanque semejante.

68. Y aunque la tierra y el aire interpuestos entre las plantas del jardín, o el agua interpuesta entre los peces del estanque no sean ni planta ni pez, contienen, sin embargo, peces y plantas, aunque frecuentemente sean de una sutilidad imperceptible para nosotros.

69. Por tanto, no hay nada de inculto, de estéril o de muerto en el universo, nada de caos, nada de confusiones, sino sólo apariencia de ellos; poco más o menos como parecería en un estanque a una cierta distancia desde la cual se vería un movimiento confuso y un hormigueo, por decirlo así, de los peces del estanque, sin discernir los peces mismos.

70. Por esto se ve que cada cuerpo viviente tiene una entelequia dominante que es el alma del animal; pero los miembros de este cuerpo viviente están llenos de otros vivientes, plantas, animales, cada uno de los cuales tiene, a su vez, su entelequia o su alma dominante.

71. Pero no es necesario imaginar, con algunos que han interpretado mal mi pensamiento, que cada alma tiene una masa o porción de materia propia y asignada a ella para siempre, y que ella, por consecuencia, posee otros vivientes inferiores destinados siempre a su servicio. Porque todos los cuerpos están en un flujo perpetuo como los ríos; y las partes entran y salen en ellos continuamente.

72. Por tanto, el alma no cambia de cuerpo sino poco a poco y por grados, de tal manera que nunca se ve despojada de pronto de todos sus órganos; y hay frecuentemente metamorfosis en los animales, pero nunca metempsícosis ni transmigración de las almas; no hay tampoco *almas separadas* por completo, ni genios sin cuerpo. Sólo Dios está enteramente desprovisto de él.

73. También es esto lo que hace que no haya nunca ni generación entera, ni muerte perfecta, en el sentido riguroso de la palabra, que consiste en la separación del alma. Lo que llamamos *generaciones* son desarrollos y acrecentamientos, así como lo que llamamos *muertes* son envolvimientos y disminuciones.

74. Los filósofos han estado siempre muy apurados en lo que respecta al origen de las formas, entelequias, o almas, pero hoy, desde que se ha descubierto, mediante investigaciones exactas hechas sobre las plantas, los insectos y los animales, que los cuerpos orgánicos de la naturaleza no son producidos nunca por el caos o la putrefacción, sino en todos los casos por semillas, en las cuales sin duda hay alguna *preformación*, se ha juzgado que no solamente el cuerpo orgánico estaba ya allí antes de la concepción, sino incluso un alma en este cuerpo y, en una palabra, el animal mismo; y que por medio de la concepción este animal sólo ha sido preparado para una gran transformación que le convierta en animal de otra especie. Algo parecido a esto se ve, aparte la generación, cuando los gusanos se convierten en moscas, y cuando las larvas se convierten en mariposas.

75. Los animales, algunos de los cuales se ven elevados al grado de los mayores animales por medio de la concepción, pueden ser llamados *espermáticos*; pero entre ellos, los que permanecen en su especie, es decir, la mayor parte, nacen, se multiplican y son destruidos igual que los grandes animales, y sólo hay un pequeño número de elegidos, que pasan a un más grande teatro.

76. Pero esto no era sino la mitad de la verdad: he juzgado, pues, que si el animal no comienza nunca naturalmente, tampoco termina nunca naturalmente; y que no sólo no habrá generación, sino tampoco destrucción entera, ni muerte tomada rigurosamente. Y esos razonamientos hechos a *posteriori* y sacados de las experiencias, se compadecen perfectamente con mis principios deducidos *a priori* anteriormente.

77. Se puede decir, por tanto, que no sólo el alma (espejo de un universo indestructible) es indestructible, sino también el animal mismo, aunque su máquina perezca frecuentemente en parte y abandone o reciba despojos orgánicos.

1.12 La armonía preestablecida entre alma y cuerpo

78. Estos principios me han proporcionado el medio de explicar naturalmente la unión o la conformidad del alma y del cuerpo orgánico. El alma sigue sus propias leyes, así como el cuerpo las suyas; y se encuentran en virtud de la armonía preestablecida entre todas las sustancias, puesto que todas ellas son representaciones de un mismo universo.

79. Las almas actúan según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes o de los movimientos. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí.

80. Descartes ha reconocido que las almas no pueden dar fuerza a los cuerpos, porque hay siempre la misma cantidad de fuerza en la materia. Ha creído, sin embargo, que el alma podía cambiar la dirección de los cuerpos. Pero esto era porque en su tiempo no se conocía la ley de la naturaleza que expresa la conservación de la misma dirección total en la materia. Si él se hubiera dado cuenta habría caído en mi sistema de la armonía preestablecida.

81. Este sistema hace que los cuerpos actúen como si (por imposible) no hubiera almas; y que las almas actúen como si no hubiera cuerpos; y que ambos actúen como si el uno influyera sobre el otro.

1.13 Los espíritus o almas racionales

82. En cuanto a los espíritus o almas razonables, aunque yo hallo que en el fondo hay la misma cosa en todos los vivientes y animales, como acabamos de decir (a saber, que el animal y el alma no comienzan más que con el mundo, y no terminan más que con el mundo), hay, empero, esto de particular en los animales racionales, que sus pequeños animales espermáticos, en tanto que sólo son esto, tienen sólo almas ordinarias o sensitivas; pero desde el momento en que ellos son elegidos, por decirlo así, alcanzan, por una concepción actual, la naturaleza humana, y sus almas sensitivas son elevadas al grado de la razón y a la prerrogativa de los espíritus.

83. Entre otras diferencias que hay entre las almas ordinarias y los espíritus, de las que ya he señalado una parte, hay todavía ésta: que las almas en general son

espejos vivientes o imágenes del universo de las criaturas, pero que los espíritus son, además, imágenes de la divinidad misma, o del propio Autor de la naturaleza; capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él mediante muestras arquitectónicas, siendo cada espíritu como una pequeña divinidad en su departamento.

84. Esto es lo que hace que los espíritus sean capaces de entrar en una manera de sociedad con Dios, y que Él es con respecto a ellos, no solamente lo que es un inventor con relación a su máquina (como lo es Dios en relación con las otras criaturas), sino también lo que es un príncipe con respecto a sus súbditos, o un padre con respecto a sus hijos.

1.14 La Ciudad de Dios

85. De lo cual es fácil concluir que el conjunto de todos los espíritus debe componer la Ciudad de Dios, es decir, el más perfecto estado posible bajo el más perfecto de los monarcas.

86. Esta Ciudad de Dios, esta monarquía verdaderamente universal, es un mundo moral dentro del mundo natural, y lo que hay más elevado y más divino en las obras de Dios, y es en él donde verdaderamente se asienta la gloria de Dios, puesto que no la habría si su grandeza y su bondad no fueran conocidas y admiradas por los espíritus; también en relación a esta ciudad divina tiene propiamente la bondad, en tanto que su sabiduría y su potencia se manifiestan por todas las partes.

87. Del mismo modo que hemos establecido anteriormente una armonía perfecta entre los dos reinos naturales, el de las causas eficientes y el de las causas finales, debemos señalar aquí aún otra armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia, es decir, entre Dios considerado como Arquitecto de la máquina del universo, y Dios considerado como Monarca de la ciudad divina de los espíritus.

88. Esta armonía hace que las cosas conduzcan a la gracia por los caminos mismos de la naturaleza, y que este globo, por ejemplo, debe ser destruido y reparado por las vías naturales en los momentos en que lo exija el gobierno de los espíritus, para castigo de los unos y recompensa de los otros.

89. Se puede decir también que Dios, como Arquitecto, satisface en todo a Dios, como Legislador, y que, por tanto, los pecados deben llevar consigo su castigo por el orden de la naturaleza; y en virtud de la misma estructura mecánica de las cosas; y que asimismo las buenas acciones obtendrán sus recompensas por

caminos mecánicos en relación a los cuerpos, aunque esto no pueda ni deba suceder siempre en el momento.

90. En fin, bajo este gobierno perfecto no habrá ninguna buena acción sin recompensa, ni ninguna mala sin castigo; y todo debe revertir en el bien de los buenos, es decir, de aquellos que no se hallan descontentos en este gran estado, de los que confían en la providencia, después de haber cumplido su deber, y que aman e imitan como es debido al Autor de todo bien, gozando con la consideración de sus perfecciones según la naturaleza del *puro amor* verdadero, que nos hace gozar con la felicidad de lo que se ama. Esto es lo que hace que las personas sabias y virtuosas trabajen en todo lo que parece conforme con la voluntad presunta o antecedente de Dios; y que se contenten, sin embargo, con lo que Dios hace llegar efectivamente por su secreta voluntad consecuente o decisiva; reconociendo que, si nosotros pudiéramos entender suficientemente el orden del universo, hallaríamos que sobrepasa los deseos de los más sabios, y que es imposible hacerle mejor de lo que es, no sólo para el todo en general, sino incluso para nosotros mismos en particular, si nos sometemos como es debido al Autor de todo, no sólo como el Arquitecto y a la causa eficiente de nuestro ser, sino también como a nuestro Maestro y a la causa final que debe constituir el objeto entero de nuestra voluntad, y el único que puede hacer nuestra felicidad.

Tomado de: LEIBNIZ, Gottfried. *Monadología*. Orbis, Barcelona, 1983, pp. 21-50.

Página autógrafa de Leibniz sobre la "mónada". Se conserva en Hannover, en la Niedersachsische Landesbibliothek

Quinta parte

HOBBES, LOCKE, BERKELEY Y HUME

El fin de la ciencia es el poder [...] cada especulación, en síntesis ha sido establecida para una acción o para un trabajo concreto.

THOMAS HOBBES

La razón debe ser nuestro último juez y nuestro guía en cada cosa.

JOHN LOCKE

El mundo sin el pensamiento es nec quid nec quantum nec quale.

GEORGE BERKELEY

La razón es y debe ser esclava de las pasiones y no puede reivindicar en ningún caso una función diversa de aquella de servir y obedecer a las mismas.

DAVID HUME

CAPÍTULO XIX

THOMAS HOBBES: EL CORPOREÍSMO Y LA TEORÍA DEL ABSOLUTISMO POLÍTICO

I. *Vida y obra de Hobbes*

√ Thomas Hobbes nació en Malmesbury en 1588. Desde muy joven aprendió el griego y el latín y muchos de sus escritos (sus obras maestras) fueron redactados en este último. Terminados los estudios superiores en Oxford, desde 1608 fue maestro en casa de los poderosos Cavendish, condes de Devonshire. Hizo diversos viajes al continente (1610, 1629, 1634) y desde 1640 a 1651, durante la dictadura de Cromwell, vivió en exilio voluntario en París, en donde en 1646 fue tutor del futuro rey Carlos II. Murió en 1679.

Los aspectos más relevantes de la vida de Hobbes
→ § 1

Entre sus obras se destacan: *De cive* (1642), *De corpore* (1655), *De homine* (1658), *Leviatán* (1651 en inglés, 1670 en latín).

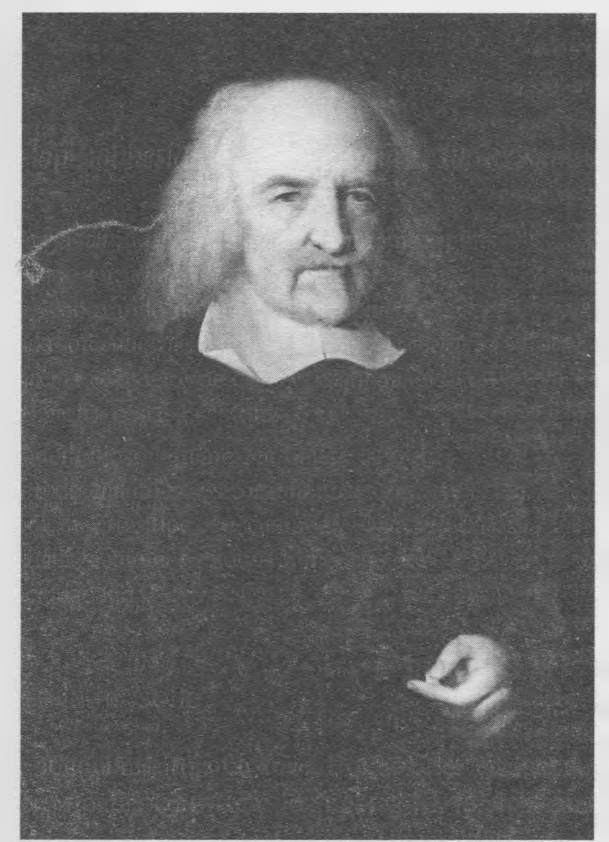
1. La predilección por las lenguas clásicas fue una constante en la vida de Hobbes

Thomas Hobbes nació en Malmesbury en 1588. Aterrorizada por la noticia de la llegada de la "Armada Invencible", la madre lo dio a luz antes de tiempo, de modo que, en broma, en su *Autobiografía* escribe que su madre, había dado a luz, junto con él, al pánico. Es una acotación que, más allá de la broma, es un rayo de esperanza en su *psique*: su teoría del absolutismo tiene raíces sobre todo en el terror de la guerra que ensangrentó su época.

Desde muy joven aprendió perfectamente el griego y el latín, de modo que pudo, sin haber cumplido todavía los quince años, traducir la *Medea* de Eurípides del griego en versos latinos.

Este amor por las lenguas clásicas permaneció como una constante: la primera obra impresa fue, en efecto, una traducción de la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides; una de las últimas fue una traducción de Homero. Además, muchos de sus escritos (sus obras maestras) fueron redactados en latín, frecuentemente con eficacia escultural. El mismo Bacon, hacia el final de su vida, aprovechó la ayuda de Hobbes para traducir algunas de sus obras al latín.

Realizados sus estudios superiores en Oxford, desde 1608 fue maestro en la poderosa casa de los Cavendinsh, condes de Devonshire, a la que permaneció ligado por mucho tiempo. Fue también tutor de Carlos Estuardo (el futuro Carlos II), en 1646, es decir, en el período en el que la Corte estaba exiliada en París, pues Cromwell había asumido poderes dictatoriales en Londres.



Thomas Hobbes (1588-1679) buscó aplicar a la ciencia moral y política los métodos de la geometría euclidiana y de la ciencia galilea. Reproducimos un cuadro de J. M Wright, que se conserva en Londres, en la National Portrait Gallery.

Con el restablecimiento de los Estuardo, Hobbes obtuvo del rey Carlos II, una pensión y así pudo dedicarse con tranquilidad a sus estudios. Sin embargo, los últimos años de su vida se vieron atormentados por las polémicas suscitadas por su pensamiento audaz, y sobre todo, por las acusaciones de ateísmo y de herejía, de las que tuvo que defenderse, afrontando estudios muy exigentes de jurisprudencia inglesa relativa a los delitos de herejía. Muere a los 91 años en diciembre de 1679.

Gran parte de su larga vida Hobbes la transcurrió en el continente, especialmente en su amada

Francia. En 1610 emprendió su primer viaje, al que siguieron otros dos en 1629 y 1634. Este tercero fue especialmente importante, pues en él conoció personalmente a Galileo en Italia (del que había tenido información ya en el primer viaje) y a Mersenne en Francia, quien lo introdujo en el círculo de los cartesianos. Desde 1640 hasta 1651 vivió en París, en exilio voluntario.

Entre sus obras se destacan: *Objectiones ad Cartesii meditationes* (1641), *De cive* (1642), *De corpore* (1655), *De homine* (1658), y sobre todo *Leviatán*, publicado en 1651 en inglés y en 1670 en latín, en Amsterdam (esta traducción latina fue la que aseguró a Hobbes la mayor fama). Recordemos también *La libertad y la necesidad* (1654), *Cuestiones concernientes a la libertad, la necesidad y el movimiento* (1660). Entre las últimas obras, se recuerdan: una historia de la Iglesia en verso, titulada *Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata* (publicada póstumamente en 1688) y una autobiografía *Thomae Hobbesii vita* (publicada el mismo año de su muerte).

II. *La concepción hobbesiana de la filosofía y su división*

√ Contrario a Aristóteles y a la filosofía escolástica, y en cambio abierto a las influencias del método euclidiano, del racionalismo cartesiano, del utilitarismo de Bacon y sobre todo de la física de Galileo, Hobbes advirtió la necesidad de fundar una nueva ciencia del Estado, *la filosofía civil*, justamente según el modelo metodológico de Galileo, distinguiendo claramente la filosofía de la religión y de las Escrituras.

La verdadera filosofía tiene como objeto los cuerpos, sus causas y sus propiedades
→ § 1-2

Según Hobbes, la verdadera filosofía tiene por objeto *los cuerpos*, sus causas y sus propiedades y todo cuanto no es corporal (Dios, fe, revelación, historia) está excluido de la filosofía; y como hay tres tipos de "cuerpos" –*naturales inanimados, naturales animados (como el hombre) y artificiales* (como el Estado)– la filosofía debe tratar: *a*) al cuerpo en general; *b*) al hombre; *c*) al ciudadano.

1. La nueva imagen de la filosofía

Recordamos el notable conocimiento que tuvo Hobbes de las lenguas clásicas. Sin embargo, éstas le sirvieron para acercarse a los poetas y a los historiadores pero no para meditar de nuevo a los antiguos filósofos. Fue decididamente contrario a Aristóteles y lo fue mucho más aún de la filosofía escolástica (entonces interpretada inadecuadamente).

En cambio, lo entusiasmaron los *Elementos* de Euclides, como su rigurosa estructura deductiva, que consideró como un modelo de método para la filosofía.

Notable influencia ejercieron en Hobbes el racionalismo cartesiano, con las relativas instancias que se derivan de la revolución científica, y Bacon, con su concepción utilitarista del saber. Pero el influjo quizá más poderoso lo ejerció Galileo con su física, tanto que es evidente en muchas partes de la obra de Hobbes *el intento de ser el Galileo de la filosofía* y en particular, el *Galileo de la ciencia política*. La física, dice expresamente Hobbes, entendida como estudio del movimiento, no se remonta más allá de Galileo, la filosofía civil no se remonta más allá de la propia obra *De cive* (1642).

En la *Carta dedicatoria* al conde de Devonshire, antepuesta al *De corpore*, Hobbes expresa de modo muy eficaz, el nuevo ambiente espiritual y ratifica (como también muchas páginas de Descartes y de Bacon), el fin de una época de la filosofía y el inicio de una nueva, que cierra las puertas al pensamiento antiguo y medieval, sin posibilidad de apelación, por mucho tiempo.

En particular, Hobbes destaca lo siguiente:

a) El gran mérito de Galileo.

b) La necesidad de fundamentar una nueva ciencia del Estado sobre el modelo de Galileo.

c) La vaciedad y la inconsistencia de la filosofía griega.

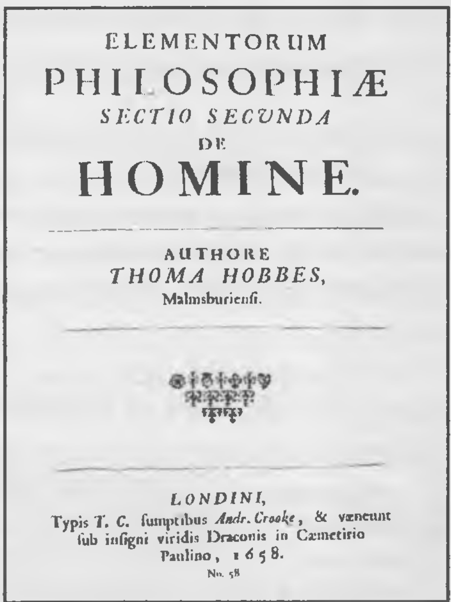
d) La perniciosa mezcla, realizada por la filosofía antico-medieval cristiana, de Biblia y filosofía platónica y sobre todo aristotélica, que Hobbes considera como una traición de la fe cristiana.

e) La necesidad de expulsar el monstruo metafísico (la "Empousa" metafísica dice Hobbes, recordando al antiguo monstruo que, al ingreso del infierno, asumía diversas formas, poco a poco) y de distinguir la filosofía de la religión y de las Escrituras.

Filosofía. Es la ciencia por excelencia, entendida como *aquella de las consecuencias*, cuyo objeto son los *cuerpos*, sus causas y sus propiedades. La filosofía se diferencia del *conocimiento de los hechos* y se divide en: *filosofía natural* que considera las consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales y en *filosofía política* que se ocupa de las consecuencias de los accidentes de los cuerpos políticos.

Ya hablamos de la influencia de Bacon. En efecto, Hobbes repite que "el fin de la ciencia es el poder". Y precisa que la filosofía es de la máxima "utilidad" en cuanto, aplicando las reglas científicas a la moral y a la política, ésta podrá *evitar las guerras civiles y las calamidades*

y garantizar la paz. Estas ideas representan una clara antítesis con las clásicas de Aristóteles, quien, en la *Metafísica*, escribe que la filosofía "no intenta realizar cualquier cosa", que no se la busca "por ninguna ventaja que sea extraña a sí misma" sino por *amor al saber*, es decir, por fines contemplativos.


ELEMENTORUM
PHILOSOPHIÆ
SECTIO SECUNDA
DE
HOMINE.
AUTHORE
THOMA HOBBES,
Malmsburiensi.
LONDINI,
Typis T. C. sumptibus Andr. Crooke, & veneunt sub insigni viridis Draconis in Cæmeterio Paulino, 1658.

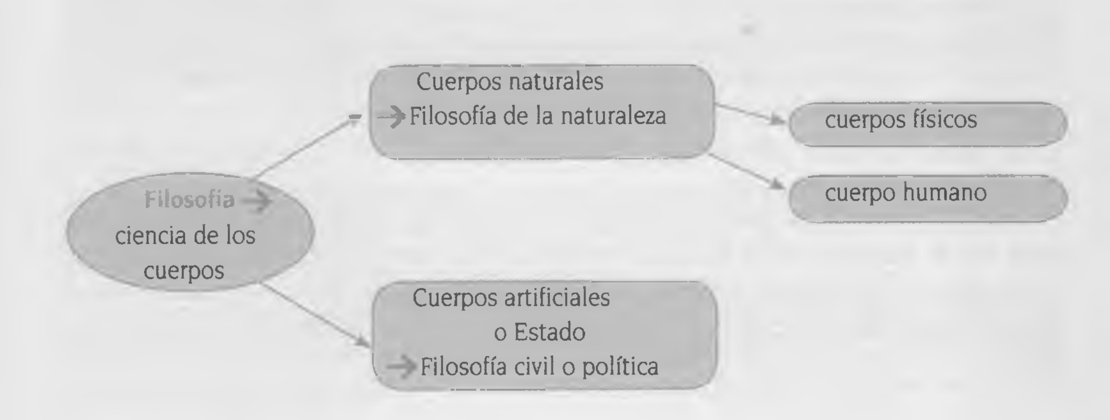
Frontispicio de la primera edición del *De homine* (Londres, 1658)

2. La división tripartita de la filosofía

Antepuesto esto, resultará clara la nueva definición de filosofía: ésta *tiene como objeto los "cuerpos"*, sus causas y sus propiedades. No se ocupa ni de Dios ni de teología, de los que se ocupa la fe, ni de lo que implique inspiración divina o revelación, ni de historia ni de nada que no esté bien fundamentado o sea conjetural.

Ahora bien, como los cuerpos son: a) *naturales inanimados*, o b) *Naturales animados* (el hombre), o c) *artificiales* (como el Estado), la filosofía debe ser por consiguiente, tripartita.

Ella ha de tratar: a) de los cuerpos en general, b) al hombre y c) al ciudadano y al Estado. De acuerdo con esta división tripartita, Hobbes concibió y compuso su célebre trilogía: *De corpore*, *De homine*, *De cive*.



La división de la filosofía puede articularse de esta manera:

1) Ciencia de los cuerpos naturales.

2) Ciencia de los cuerpos artificiales. La primera dividida en dos, como se ve en el anterior esquema.

Todo lo que es esencia espiritual o no corporal está excluido de la filosofía, más aún, Hobbes afirma categóricamente que quien desea otro tipo de filosofía que no esté unida a la dimensión corporal, deberá buscarla en otros libros, no en los suyos.

III. La "lógica" y los fundamentos del pensamiento de Hobbes

La lógica *elabora las reglas del pensamiento y los pensamientos se fijan por los* nombres
→ § 1-3

√ Hobbes hace preceder el tratamiento de los cuerpos por una "lógica" que retoma la tradición del nominalismo de la filosofía inglesa tardo-escolática.

La lógica elabora las reglas del modo correcto de pensar y los pensamientos se fijan y se suscitan por los *nombres*, forjados por el *arbitrio* humano. Como sólo existen individuos y conceptos de individuos, los nombres *comunes* no indican conceptos universales, sino que son *nombres de nombres* que no indican de hecho la naturaleza de las cosas; por eso también la *proposición*, que es conexión de nombres, es fruto del *arbitrio* de quienes establecieron los nombres por primera vez y la *definición* expresa no la "esencia" de las cosas (como quería Aristóteles y toda la lógica clásica y la medieval) sino sólo el "significado de los vocablos".

En definitiva, *razonar* es conectar o desunir nombres, proposiciones y definiciones de acuerdo con las reglas fijadas por convención: es *calcular, computar, sumar, restar*. El convencionalismo de Hobbes hace vano el discurso sobre la objetividad y, sin embargo, no se fundamenta sobre bases escépticas, sino empíricas: todas las *representaciones* de la mente humana tienen origen en el *sentido* y la causa del sentido es el cuerpo.

1. Los "nombres", su origen y su significado

El tratamiento de los cuerpos está precedido por una "lógica" (en sorprendente analogía con el esquema de las filosofías helenistas que –como la epicúrea–, por ejemplo, hacían preceder la lógica a la física y a la ética). Tal lógica retoma la tradición del nominalismo inglés tardo-escolástico, pero asumiendo también elementos de origen cartesiano.

La lógica elabora las reglas del modo correcto de pensar. Pero, en un contexto nominalista como el de Hobbes, el interés se pone más sobre el "nombre" que sobre el pensamiento.

En efecto, Hobbes dice que los pensamientos son *fluidos* y que por lo mismo se fijan con "signos" sensibles, capaces de traer de nuevo a la mente pensamientos pasados como también de "registrarlos" y "sistematizarlos" y luego de comunicarlos a los demás. Así nacieron los "nombres" forjados por el "arbitrio" humano.

Éstas son las afirmaciones significativas de nuestro filósofo: "El nombre es una voz humana usada al arbitrio del hombre, para que sea una nota con la que se pueda suscitar en la mente una idea similar a un pensamiento pasado y que, dispuesta en el discurso, y proferida para otros, sea para ellos signo del pensamiento que primero haya tenido o no el mismo que habla". Que los nombres nazcan del *arbitrio* se prueba por el continuo nacimiento de nuevas palabras y por la abolición de las viejas.

Hobbes habla de nombres "positivos", como por ejemplo, "hombre", "planta" y de nombres "negativos", como por ejemplo, "no-hombre", "no-planta". Los nombres positivos y sus correspondientes negativos no pueden ser atribuidos, a un mismo tiempo y bajo el mismo respecto, a la misma cosa pensada. Ésta es una significativa transformación, en clave nominalista, del principio de no-contradicción.

Los nombres comunes no indican conceptos universales, porque sólo existen individuos y conceptos (que para Hobbes no son sino imágenes) de individuos, y son entonces *nombres de nombres*, que no se refieren a una realidad y significan no la naturaleza de las cosas sino sólo lo que *nosotros* pensamos de ella.

2 Las definiciones, las proposiciones y el "razonar" como "calcular"

Las *definiciones* no expresan (como quería Aristóteles y toda la lógica clásica y medieval) la "esencia" de las cosas sino simplemente "el significado de los vocablos". Dar una definición es sólo "proporcionar el significado del término usado". Por lo tanto, las definiciones son arbitrarias, como lo son los vocablos.

De la conexión de nombres nace la proposición, formada normalmente por un nombre concreto, que tiene la función de sujeto, y uno abstracto que tiene la función de predicado, unidos por la cópula.

Como los nombres, así también las proposiciones primeras y los axiomas (que son las proposiciones fundamentales), son fruto del *arbitrio* de quienes establecieron por primera vez los nombres y los acogieron: "[...] por ejemplo, es verdad que el *hombre es animal*, por-

que se decidió imponer a la misma cosa esos dos nombres"; "[...] las proposiciones primeras [...] son sólo definiciones o partes de las mismas y esas únicamente son principios de demostración, es decir, de verdades establecidas por el arbitrio de quienes hablan o de quienes escuchan [...]".

El *razonar* es un conectar (o separar) nombres, definiciones y proposiciones de acuerdo con las reglas, fijadas por convención. Razonar, dice Hobbes, es "calcular", "computar"; más aún, es propiamente *sumar* y *restar*. "Por razonamiento entiendo el cálculo. Calcular es captar *la suma de más cosas, una unida a la otra*, o conocer el resto, *sustraída una cosa de otra*". Por ejemplo:

Hombre = animal + racional

Animal = hombre – racional

Hobbes no excluye que razonar sea también *multiplicar y dividir*; pero la multiplicación es reducible a la suma y la división a la resta.

Esta concepción del razonar, entendido como "componer", "descomponer", y "recomponer", y basado sobre semantemas o signos lingüísticos y el relativo fondo convencionalista, asombran por su modernidad y por la extraordinaria audacia, en cuanto contienen presentimientos de la cibernética contemporánea (presentimientos –téngase en cuenta– y no anticipaciones).

Esta concepción de razonar como calcular, como componer y descomponer, se inspira –entre otras cosas– también en Descartes, pero con notables diferencias. En efecto, Descartes, partía de verdades primeras que, por motivo de su *evidencia intuitiva*, tenían una precisa garantía de objetividad, mientras que Hobbes se mueve en el plano del convencionalismo y así el discurso sobre la objetividad se vacía.

3. El empirismo de Hobbes

Sin embargo, para concluir este tema, es bueno recalcar que el nominalismo de Hobbes no se fundamenta sobre bases escépticas sino más bien empiristas, sensistas y fenomenistas.

De un lado, él admite que nuestros pensamientos (que son designados y expresados con nombres) son "representaciones" o "apariencias" de los objetos que están fuera de nosotros y son producidos por nosotros mediante la experiencia de los sentidos. Hobbes dice textualmente: "El origen de todos [los pensamientos] es lo que nosotros llamamos *sentido* (porque no hay concepción alguna de la mente humana que no haya sido antes, en todo o en parte, generada en los órganos del sentido). El resto se deriva de ese origen".

Y la causa del sentido es precisamente "el cuerpo externo u objeto".

Además, cuando Hobbes dice que la definición no expresa la esencia de la cosa, sino "aquello que *nosotros concebimos* de la esencia de la cosa", no enuncia una negación escéptica sino que hace una reducción fenomenológica (de la esencia conocemos lo que se nos aparece).

Él se mueve, en síntesis, en una línea típica del pensamiento inglés y que se impondrá de manera cada vez más acentuada. [Textos 1]

IV. *Corporeísmo y mecanicismo*

√ La filosofía es, para Hobbes, ciencia de los "cuerpos" y de sus *causas* y en concreto, la posición de Hobbes es un *corporeísmo mecanicista*, pues intenta explicar toda la realidad con base en dos únicos elementos:

1) El *cuerpo*, entendido como lo que *no* depende de nuestro pensamiento.

2) El *movimiento local* (matemáticamente medido), que es la causa principal de la que nacen todas las cosas naturales.

Las cualidades de las cosas son "fantasmas del sentiente" es decir, efectos de los cuerpos y del movimiento, ellas mismas son *movimientos*, por consiguiente, también los procesos cognoscitivos y los sentimientos de placer y dolor y, en definitiva, la libertad es negada, porque los movimientos y los nexos mecánicos que se siguen, son *rigurosamente necesarios*. En este horizonte, no hay espacio para los valores morales: de hecho, según Hobbes, *bien y mal son relativos*.

La realidad explicada con base en dos elementos: el cuerpo *y el* movimiento local → § 1-4

1. Los dos elementos que explican toda la realidad: el "cuerpo" y el "movimiento"

Se dijo que la filosofía, para Hobbes, es la ciencia de los "cuerpos" y más exactamente, podemos añadir, de las *causas* de los cuerpos.

Los modelos de esta ciencia (esto ya lo hemos recordado), son la geometría de Euclides y la física de Galileo. Pero la diferencia entre geometría y física es notable.

Las premisas de la geometría son postulados fijados por nosotros (los cuales hemos establecido) y la "generación" de las figuras es producida por nosotros mediante las líneas que trazamos, de modo que ellas dependen de *nuestro arbitrio*". Hobbes precisa:

Cuerpo y movimiento. Éstos son para Hobbes los dos elementos fundamentales de toda la realidad.

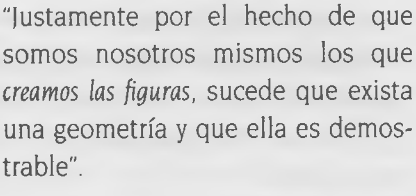
"Cuerpo" es todo lo que no depende del pensamiento humano y que es causa de las sensaciones, de la que proviene todo el conocimiento humano. Hay tres tipos de cuerpos:

a) *Naturales inanimados*.

b) *Naturales animados* (como el hombre).

c) *Artificiales* (como el Estado).

El "movimiento" es la causa principal de la que nacen necesariamente todos los cuerpos naturales (en este caso, es *movimiento local*, matemáticamente medible) y todos los procesos de la mente humana.



"Justamente por el hecho de que somos nosotros mismos los que *creamos las figuras*, sucede que exista una geometría y que ella es demostrable".

Conocemos perfectamente lo que establecemos, hacemos o construimos (un principio –éste– que tendrá gran éxito y que Vico impondrá de manera sistemática). Pero no podemos conocer con la misma certeza las cosas naturales porque nosotros no las construimos. "Sin embargo –concluye Hobbes– podemos demostrar, de las mismas propiedades que vemos, que sus causas han podido ser éstas o aquéllas, deduciendo las consecuencias hasta donde sea posible llegar". Y, como las cosas naturales nacen del *movimiento*, está entonces individualizada la *causa principal*.

No se trata, entiéndase bien, del movimiento concebido aristotélicamente, sino del determinado cuantitativamente, o sea, matemática y geométricamente medido (el movimiento según Galileo).

Así, Hobbes intenta explicar toda la realidad con base en dos elementos únicos:

1) El cuerpo, entendido como lo que *no* depende de nuestro pensamiento y "coincide y se coextiende con una parte del espacio".

2) El movimiento, entendido de la manera anteriormente indicada.

Éste es su *materialismo*, o mejor, Su *corporeísmo mecanicista*, que suscitó tantas polémicas en su tiempo.

2. Las diversas cualidades de las cosas son movimientos variados

Además, es verdad que en ocasiones Hobbes pareciera presentar su "corporeísmo" casi como una "hipótesis" y no como un dogma; pero también es cierto, que en la mayoría de los textos, él desarrolla su concepción como una tesis sin reservas, tanto que se inclina a

entender incluso a Dios en clave corporeísta. Lo que no dejó de suscitar vivas desavenencias y acusaciones, de las que se defendió –entre otras cosas– trayendo a causa el ilustre precedente de un Padre de la Iglesia, es decir, a Tertuliano.

Cuerpo y movimiento local, entonces, explican todas las cosas.

Las cualidades son "fantasmas del sentiente", es decir, efectos de los cuerpos y del movimiento. Todas las así llamadas cualidades sensibles, no son más que otros tantos movimientos variados. Y las alteraciones cualitativas y los mismos procesos de generación y corrupción, son reducidos al movimiento (local).

3. También los procesos cognoscitivos y los sentimientos son "movimientos"

Por consiguiente, también los procesos cognoscitivos sólo pueden tener un tipo de explicación mecanicista. Sin embargo, Hobbes parece, por un instante, que le reconociera a los fenómenos cognoscitivos un cierto estatuto privilegiado.

Pero luego, deja este orden de consideraciones y explica la sensación misma con base en el *movimiento*, y precisamente basado en el movimiento generado por el objeto sobre el sujeto sentiente, que reacciona, a su vez, con otro movimiento, del que surge justamente la imagen o representación.

"Movimientos" són también los sentimientos de placer y dolor, el apetito y el deseo, el amor y el odio y el mismo querer.

En consecuencia, la libertad es negada, porque los movimientos y los nexos mecánicos que se siguen son *rigurosamente necesarios*. Hobbes escribe en el *De corpore*: "La libertad de querer o nó querer no es mayor en el hombre que en el resto de los seres animales. En efecto, el deseo ha estado precedido por la causa propia de éste y por eso [...] el mismo acto del deseo no podía no seguirse, es decir, se sigue necesariamente".

4. En el corporeísmo mecanicista de Hobbes no hay lugar para la libertad ni para los valores absolutos

Es evidente que, dado un movimiento como causa "antecedente" se debe seguir necesariamente un movimiento "consecuente". La libertad rompería este nexo y por lo tanto quebraría la lógica del corporeísmo y del mecanicismo. En los horizontes del materialismo no hay espacio para la libertad.

Pero en este horizonte no podría ni siquiera haber espacio para el "bien" (y el "mal") objetivo y por lo tanto para los "valores morales". "Bien", para Hobbes es a lo que se tiende y mal aquello que se rehuye. Pero como algunos hombres desean algo y otros no, unos rehuyen algo y otros no, entonces se sigue que *bien y mal son relativos*.

Ni siquiera de Dios mismo puede decirse que sea el bien en *absoluto*, porque "Dios es bueno, para todos cuantos invocan su nombre, pero no para quienes lo blasfeman".

Entonces, el bien, es relativo a la persona, al lugar, al tiempo, a las circunstancias, como ya en la antigüedad lo había sostenido el sofista Protágoras .

Pero si el bien es relativo y no existen los valores absolutos ¿cómo es posible construir una moral y una vida asociada? ¿Cómo es posible la convivencia de los hombres en una sociedad? Hobbes dedica dos de sus obras maestras, el *De cive* y el *Leviatán*, a responder estas preguntas.

V. *La teoría del* Estado *absolutista*. El "Leviatán"

"*Egoísmo*" *y* "*convencionalismo*", *como base del Estado* → § 1-2

√ Para Hobbes, en la base de la sociedad y del Estado hay dos presupuestos:

1) El *bien relativo original*, o sea, *la vida y su conservación* ("*egoísmo*").

2) La *justicia*, que es una convención establecida por los hombres y cognoscible de modo perfecto y *a priori* ("convencionalismo").

En tal sentido, la concepción política de Hobbes constituye el vuelco más radical de la posición clásica aristotélica, según la cual el hombre es un "animal político"; también considera al hombre como un átomo de egoísmo, para quien ningún hombre está ligado a los otros por un consenso espontáneo.

El nacimiento del Estado y las "leyes de la naturaleza" → § 3-4

√ Para Hobbes, la condición en la que todos los hombres se encuentran *naturalmente* es en la guerra de todos contra todos (*homo homini lupus*), el hombre corre el riesgo de perder el bien primario que es la vida, y de esta situación puede salir apoyándose sobre dos elementos fundamentales:

a) El *instinto* de evitar la guerra continua y de procurarse cuanto es necesario para la subsistencia.

b) La *razón*, en el sentido del *instrumento* apto para satisfacer los instintos más profundos.

Así nacen las *leyes de la naturaleza* que constituyen en realidad la *racionalización del egoísmo*, las normas que permiten realizar de modo racional el instinto de autoconservación. En

el *Leviatán* Hobbes enumera 19 leyes naturales, siendo las más importantes, las tres primeras:

1) Buscar la paz y conseguirla, defendiéndose con todos los medios posibles.

2) Renunciar al derecho sobre todo, cuando también los otros renuncian.

3) *Respetar los pactos estipulados*, es decir, ser justos.

Para constituir la sociedad, sin embargo, además de estas leyes, es necesario *también* un poder que obligue a respetarlo: entonces es fundamental que *todos* los hombres deleguen a *un único hombre* (o a una asamblea) para que los represente. Así nace el *pacto social*, establecido por los *súbditos entre ellos*, mientras que el soberano queda por fuera del pacto y es el único depositario de los derechos de los súbditos. El poder del soberano (o de la asamblea) es indiviso y absoluto: está por encima de la justicia, puede intervenir en materia de opinión y de religión, concentra en sí *todos los poderes*. Se trata de la más radical teorización del Estado absolutista, para designarlo, Hobbes se vale de la imagen de Leviatán, un monstruo de la Biblia, pero emplea también la expresión "dios mortal", al que debemos la paz y la defensa de nuestra vida: el Estado absolutista es *mitad monstruo y mitad dios mortal*.

El *concepto de* pacto social. El Leviatán, *es decir, el* Estado *absolutista*
→ § 5-6

1. "Egoísmo" y "convencionalismo"

En la base de la construcción de la sociedad y del Estado, Hobbes pone dos presupuestos básicos:

1) Admite que, aunque todos los bienes son relativos, existe, sin embargo, entre ellos *un primer bien original* que es *la vida y la conservación de la misma*, (y por lo tanto, un primer mal que es la muerte).

2) Niega que exista una justicia y una injusticia *naturales*, dado que, como ya se vio, no hay "valores absolutos". Hobbes sostiene además que justicia e injusticia son frutos de *"convenciones" establecidas por nosotros mismos* y que pueden conocerse de modo perfecto y *a priori*, junto con todo lo que de ahí se deriva.

1) "Egoísmo" y 2) "convencionalismo" son los fundamentos de la nueva ciencia política que, según Hobbes, podrán desplegarse en un sistema deductivo perfecto, como el de la geometría de Euclides.

2. La política no tiene un fundamento "natural"

Para comprender adecuadamente la nueva concepción política de Hobbes, es oportuno recordar que ella constituye el vuelco más radical de la posición clásica aristotélica. El

estagirita sostenía que el hombre es un "animal político", constituido de tal manera que, por su misma naturaleza, *está hecho para vivir con los otros en una sociedad políticamente estructurada*; además asimilaba este ser "*animal político*" del hombre con la condición propia de otros animales que, dirigiendo sus acciones a un fin común, se agregan espontáneamente. Hobbes se opone vivamente a la proposición aristotélica y al parangón. Cada hombre, para él, es profundamente diferente de los otros y, por lo tanto, está separado de ellos. (Es un átomo de egoísmo).

Por eso, ningún hombre *está ligado de hecho a los otros hombres por un consenso espontáneo como el de los animales*, fundado en un "apetito natural" por las siguientes razones:

a) Entre los hombres se dan motivos de disputa que no existen entre los animales.

b) El bien de cada animal de los que viven en sociedad, no se diferencia del bien común, mientras que en el hombre el bien privado difiere del bien público.

c) Los animales no ven defectos en su sociedad, mientras que el hombre sí, y quiere introducir continuas novedades, que son causa de discordias y guerras.

d) Los animales no tienen palabra, que en el hombre es frecuentemente una " trompeta de guerra y sedición".

e) Los animales no se censuran entre sí, mientras que los hombres, sí.

f) En los animales, el consenso es natural, entre los hombres no lo es.

El Estado, por consiguiente, no es natural sino artificial.

3. El nacimiento del Estado

¿Por qué y cómo nace el Estado?

La condición en la que se encuentran los hombres es *naturalmente* una situación de guerra de todos contra todos. Cada uno tiende a apoderarse por completo de lo que le sirve para la propia sobrevivencia y conservación. Y como cada uno tiene derecho sobre todo, y la naturaleza no ha fijado ningún límite, nace el inevitable atropello de unos para con los otros. (En este contexto, Hobbes emplea la frase de Plauto *homo homini lupus*, "el hombre es un lobo para el hombre", que, sin embargo, no tiene el significado de siniestro pesimismo moral radical que se le ha dado, sino que quiere ser una observación de la estructura, que indica una situación a la que debe ponérsele remedio).

En esta situación, el hombre corre el riesgo de perder el bien primario, que es la vida, *pues está expuesto, en cada instante, al peligro de una muerte violenta*. Además, no puede dedicarse ni a la actividad industrial y comercial, cuyos frutos quedan siempre inciertos, ni puede cultivar las artes ni lo que es confortable: en una palabra, cada hombre está solo con su terror de perder la vida de modo violento.

El hombre sale de esta situación apoyándose en dos elementos básicos: *a*) sobre algunos instintos, *b*) sobre la razón.

a) Los instintos son el deseo de evitar la guerra continua, para salvar la vida y la necesidad de procurarse todo lo necesario para la subsistencia.
b) La razón es entendida aquí no como un *valor en sí*, sino como un *instrumento* para realizar los deseos profundos.

4 Las "leyes de la naturaleza"

De este modo, nacen las "leyes de la naturaleza", que no son sino la *racionalización del egoísmo*, las normas que permiten realizar el instinto de la autoconservación. Hobbes escribe: "U*na ley de naturaleza* (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa quedar su vida mejor preservada".

Usualmente, se recuerdan las tres primeras leyes, que son las principales. Pero Hobbes, en el *Leviatán*, enumera *diecinueve*. El modo como las pone y las deduce, da una idea perfecta de la manera como se servía del método geométrico aplicado a la ética y cómo pretendía introducir de nuevo, bajo otra forma, los valores morales que había excluido y sin los cuales no puede construirse una sociedad.

1) La primera y fundamental regla manda *esforzarse por buscar la paz*.
2) La segunda impone *renunciar al derecho sobre todo*, es decir, al

> Estado. Fuera de todo poder que los mantenga sometidos, los hombres se encuentran en una condición de guerra de todos contra todos. Para Hobbes, el único camino para erigir un poder común es el de que los hombres confieran todos sus poderes y toda su fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres capaz de reducir todas sus voluntades a una sola.
>
> Si una multitud de hombres se une de este modo, nace el Estado, "ese gran Leviatán o *dios mortal*, al que debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa".

derecho que se tienen en el estado de naturaleza y que desencadena todas las contiendas. La regla, pues, prescribe: "*que el hombre esté dispuesto, cuando también los otros lo están, en cuanto lo considera necesario para la propia paz y defensa, a deponer este derecho a todas las cosas; y que se contente de tener tanta libertad frente a los demás hombres como él le concedería a los otros hombres frente a sí*". El filósofo comenta: "Ésta es la ley del Evangelio: *todo lo que quieras que los otros te hagan, hazlo a ellos*; es la ley de todos los hombres: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*".

3) La tercera obliga, luego que se haya renunciado al derecho sobre todo, "*que se cumplan los pactos hechos*". De ahí nace la justicia y la injusticia (justicia es mantener los pactos, injusticia es transgredirlos).

Siguen, luego, las otras dieciséis, que resumimos:

4) La cuarta ley recomienda *restituir los beneficios recibidos*, de modo que los otros no se arrepientan de haberlo hecho; así nace la gratitud y la ingratitud.
5) La quinta prescribe que cada uno procure *adaptarse a los otros*, de ahí nace la sociabilidad y su contrario.
6) La sexta prescribe que, con las debidas garantías, *se perdone a quienes, arrepintiéndose, lo deseen*.
7) La séptima prescribe que *en las venganzas (o castigos) no se mire al mal que se recibió en el pasado sino al bien futuro*; lo contrario origina la crueldad.
8) La octava ley prescribe *no declarar odio o desprecio para con los otros con palabras, gestos o actos*; la infracción de esta ley se llama contumelia.
9) La novena prescribe que *todo hombre reconozca al otro igual a sí por naturaleza*; la infracción de esta ley es el orgullo.
10) La décima ley prescribe que ninguno *pretenda hacer suyo algún derecho que no le gustaría que le fuera reservado a cualquier otro hombre*; de ahí nacen la modestia y la arrogancia.
11) La undécima ley prescribe *a quien se le confía juzgar entre un hombre y otro, que se comporte de manera equitativa entre los dos*; de ahí nacen la equidad y la parcialidad.

Las ocho leyes restantes prescriben el uso común de las cosas indivisibles, la regla de confiar a la suerte (natural o establecida por convención) el disfrute de los bienes indivisibles, el salvoconducto para los mediadores de paz, el arbitraje, las condiciones de idoneidad para juzgar equitativamente, la validez del testimonio. [Textos 2]

5. El "pacto social" y la teorización del absolutismo

Sin embargo, estas leyes de por sí, no bastan para constituir la sociedad, pues es necesario *también* un poder que obligue a cumplirlas: los "pactos sin la espada que imponga el respeto de los mismos" no sirven para obtener los propósitos fijados. Por consiguiente, según Hobbes, es necesario que *todos* los hombres depositen en un *único hombre* (o en una asamblea) su representación.

Pero adviértase bien: el "pacto social" no se hace entre los súbditos con el soberano, sino *entre los súbditos mutuamente*. (Totalmente distinto será el pacto social del que hablará Rousseau). El soberano queda *por fuera del pacto* y es el único depositario de las renuncias a los derechos de los súbditos y desde luego el único que mantiene todos los derechos originales. Si *también* el soberano entrara en el pacto, no se eliminarían las guerras civiles porque rápidamente aparecerían rivalidades en la gestión del poder. El poder del soberano (o de la asamblea) es indiviso y absoluto. Ésta es la más radical teorización del Estado absolutista, deducida no del "derecho divino" (como se había hecho en el pasado) sino del "pacto social" descrito.

Como el poder del soberano no entra en el pacto, una vez que él recibe todos los derechos de los ciudadanos los retiene *irrevocablemente*. Él está por encima de la justicia (porque la tercera regla vale para los ciudadanos pero no para el soberano). Él puede intervenir también en asuntos de opinión, juzgar, aprobar o prohibir determinadas ideas. *Todos* los poderes han de concentrarse en sus manos. También la Iglesia debe sometérsele. Por lo tanto, el Estado intervendrá también en asuntos de religión. Y como Hobbes cree en la revelación y en consecuencia en la Biblia, el Estado, cuya hipótesis él hace, deberá ser árbitro en materia de interpretación de las Escrituras y de dogmática religiosa, superando así todo motivo de discordia.

El absolutismo de tal Estado es realmente *total*.

6. El "Leviatán"

En la Biblia, en el *libro de Job* (40–41), se describe el "Leviatán" (que literalmente significa cocodrilo), como monstruo invencible. Hobbes toma el nombre "Leviatán" para designar al Estado, y también como título emblemático de la obra que sintetiza todo su pensamiento. Pero, luego, en algún momento, lo denomina igualmente como "dios mortal", porque se le debe a él (por debajo del Dios inmortal) la paz y la defensa de nuestra vida.

La doble denominación es muy significativa: el Estado absolutista, que él ha construido, es en verdad *mitad monstruo y mitad dios mortal*.

Hobbes fue acusado de haber escrito el *Leviatán* para atraerse las simpatías de Cromwell, legitimando teóricamente la dictadura y para poder volver a la patria. Pero la acusación es extremadamente infundada, porque las raíces de la construcción política de nuestro filósofo son las mismas premisas del corporeísmo ontológico, que niegan la dimensión espiritual por lo mismo de la libertad y de los valores morales objetivos y absolutos, y en su "convencionalismo" lógico.

Hobbes fue inculpado de ateísmo, pero ciertamente no fue ateo. La mitad del *Leviatán* está dedicado a temas en los que la religión y el cristianismo están en primer plano. En cambio, es verdad que su posición corporeista, contra sus propias intenciones y afirmaciones, llevada a las consecuencias extremas, terminaba por llegar a la negación de Dios o por lo menos, hacer problemática su existencia.

La fuente de las diversas dificultades del pensamiento de Hobbes consiste en haber tomado la ciencia (geometría y física) como modelo para imitar en filosofía. Los métodos de las ciencias matemáticas no pueden ser transferidos en filosofía sin provocar drásticas reducciones que generan una serie de aporías no deseadas como sucede, en parte, ya en Descartes y como sucederá en Kant, de modo paradigmático.

En todo caso, ésta es la clave que caracteriza gran parte de la filosofía moderna, por influencia de la revolución científica galileana. [Textos 3]

HOBBES

EL CORPOREÍSMO MECANICISTA

LOS FUNDAMENTOS DE TODA LA REALIDAD SON

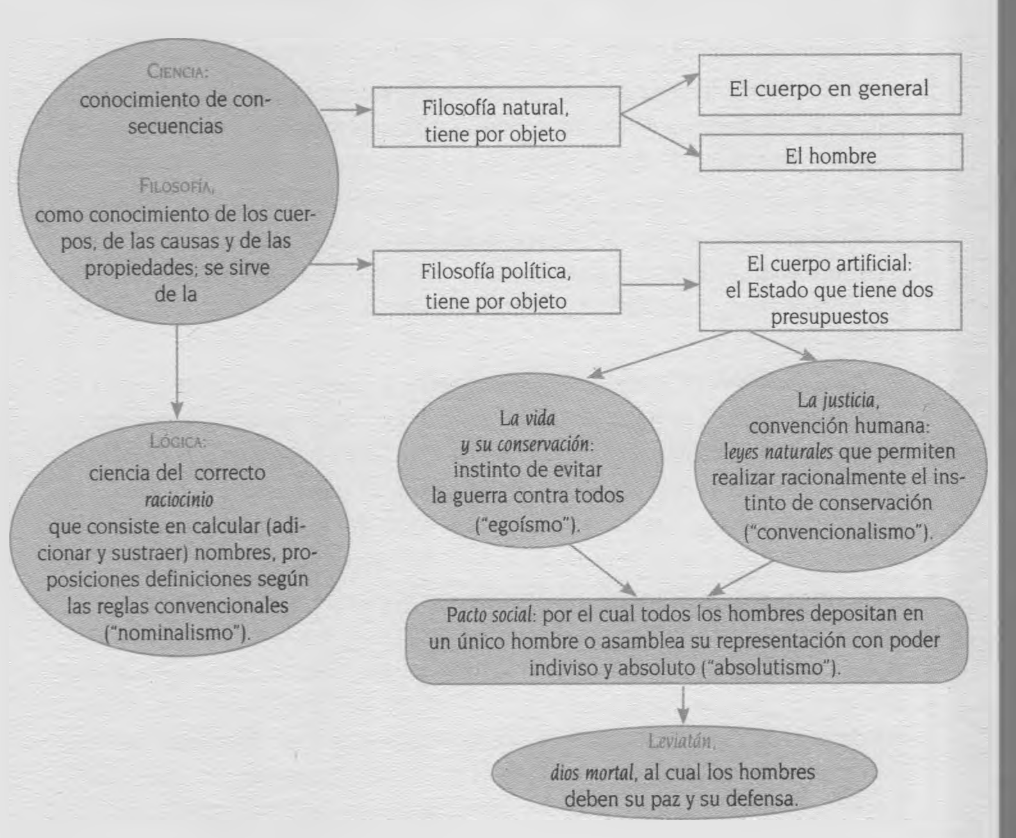
MOVIMIENTO: la causa de donde nacen todos los cuerpos naturales y todos los procesos cognitivos de la mente humana.

CORPOREIDAD: todo lo que no depende del pensamiento humano y que es causa de las sensaciones, de las que procede todo conocimiento humano.

Hay tres tipos de cuerpos:

1. Cuerpo *natural inanimado*
2. Cuerpo *natural animado*
3. Cuerpo *artificial*

EL SISTEMA DE LA CIENCIA Y LA CIENCIA DEL ESTADO



HOBBES

1. "RAZONAR" Y "CALCULAR"

En este texto, tomado del De corpore *(1655) Hobbes expone la famosa identificación del razonamiento con el cálculo, es decir, con la suma y la resta.*

En otra ocasión, Hobbes ha afirmado que «en cualquier materia en la que haya lugar para la adición y la sustracción, allí hay también lugar para la razón; y en donde ellas no tienen lugar, allí la razón no tiene nada que hacer [...] en efecto, la razón, en este sentido, es cálculo solamente, (o sea la adición y la sustracción) de las consecuencias de los nombres en general sobre lo cual existe acuerdo para consignar nuestros pensamientos.

La filosofía es el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones y, a la vez, de las generaciones que pueda haber, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento correcto.

Para comprender esta definición, conviene considerar en primer lugar que la sensación y la memoria de las cosas, que los hombres tienen en común con todos los seres vivos, aunque sean conocimiento, sin embargo, al venir dadas espontáneamente por la naturaleza y no adquiridas por razonamiento, no son filosofía.

En segundo lugar, al no ser la experiencia otra cosa que memoria, y la prudencia, o previsión del futuro, no ser sino la expectación de cosas semejantes a las que ya hemos experimentado, tampoco la prudencia considero que deba tenerse por filosofía.

Por razonamiento entiendo la computación. Y computar es *hallar la suma de varias cosas añadidas o conocer lo que queda cuando de una cosa se quita otra*. Por lo tanto, razonar es lo mismo *que sumar y restar, y si* alguien añade a esto *multiplicar y dividir*, no estoy de acuerdo, ya que la *multiplicación* es la *suma* de cosas iguales, y la *división*, la resta de cosas iguales cuantas veces se pueda hacer. Por lo tanto todo razonamiento se reduce a estas dos operaciones de la mente: la *suma y la resta*.

Mostremos pues con algún ejemplo de qué forma con la mente, sin palabras y con un pensamiento silencioso solemos sumar y restar razonando. Si alguien ve a lo lejos algo oscuro, aun sin intervenir término alguno, tiene sin embargo la misma idea de esa cosa que la que tiene cuando dice, con intervención de términos, que esa cosa es un *cuerpo*. Y después de acercarse algo más y de comprobar que esa cosa, de forma cierta, ahora se encuentra en un lugar y después en otro, tendrá la misma idea nueva que la que tiene cuando a tal cosa la llama *animada*. Por últi-

mo, cuando al estar más cerca vea su figura y oiga su voz y contemple las demás cosas que son signos de un animal racional, adquiere una tercera idea, aunque su nombre no exista todavía; es decir, aquella por la cual decimos que algo es *racional*. Finalmente, cuando concibe el conjunto de la cosa ya vista plena y distintamente, aquella idea se compone de las precedentes y, de esta forma, la mente combina dichas ideas en el mismo orden en el que en la oración se combinan estos nombres separados: *cuerpo, animado, racional*, en un nombre único, o sea, *hombre*. De igual forma, de los conceptos de *cuadrilátero, equilátero, rectángulo*, se compone el concepto de *cuadrado*. Porque la mente puede concebir un cuadrilátero sin el concepto de equilátero, y un equilátero sin el concepto de rectángulo, y puede estos conceptos separados unirlos en un solo concepto o en una sola idea de cuadrado. Queda pues de manifiesto de qué forma la mente compone los conceptos. Y a su vez, si alguien ve un hombre presente, concibe su idea completa, pero si al marcharse le sigue sólo con la vista, perderá la idea de aquellas cosas que eran signos de razón, pero le quedará en los ojos la idea de animado, y poco después, con la distancia, perderá la idea de animado y quedará sólo la idea de cuerpo, y así, a partir de la idea completa de *hombre*, es decir, de *cuerpo animado racional*, se elimina la idea de racional y queda la de *cuerpo animado*. Poco después, a una distancia mayor, se perderá la idea de *animado* y quedará sólo la idea de *cuerpo* y, finalmente, cuando por la distancia ya no se pueda ver, se va de la vista la idea completa. Y con estos ejemplos creo suficientemente ilustrado lo que es el razonamiento interno de la mente, sin *términos*.

Pero no hay que pensar que la computación, esto es, el razonamiento, tenga lugar solamente en los números como si el hombre se distinguiera de los demás animales sólo por su facultad de numerar (como se cuenta que opinaba Pitágoras) ya que se pueden sumar y restar magnitud a magnitud, cuerpo a cuerpo, tiempo a tiempo, grado a grado de calidad, concepto a concepto, proporción a proporción, oración a oración, nombre a nombre (en lo cual se contiene todo género de filosofía).

Tomado de: Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. Trotta, Madrid, 2000, pp. 36-37

2. LAS TRES PRIMERAS LEYES DE LA NATURALEZA

Las diecinueve "leyes de la naturaleza" de las que Hobbes *habla en los capítulos* 14-15 *del* Leviatán *son normas racionales generales que se refieren a la autoconservación del hombre, es decir, del "egoísmo", uno de los dos presupuestos de* Hobbes *sobre la formación de la sociedad y del* Estado. *En estas leyes se concreta pues el otro presupuesto de la vida política del hombre, es decir, el "convencionalismo".*

El texto que presenta concierne a las tres primera "leyes de naturaleza" que son las más importantes.

2.1 La ley de la naturaleza es un precepto o una regla general sacada por la razón

El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.

Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere, pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preserva-

THOMÆ HOBBES
Malmesburienſis
OPERA
PHILOSOPHICA,
Quæ Latinè ſcripſit,
OMNIA.
Antè quidem per partes, nunc autem, poſt cognitas omnium Objectiones, conjunctim & accuratiùs Edita.



AMSTELODAMI,
Apud IOANNEM BLAEV,
M DC LXVIII.

Frontispicio de la *Opera omnia* de Thomas Hobbes, publicada en Amsterdam en 1688.

TEXTOS/ HOBBES

da. Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran confundir *ius* y *lex*, *derecho* y *ley*, precisa distinguir esos términos, porque el derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la ley determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia.

2.2 La primera ley de naturaleza prescribe la búsqueda de la paz

La condición del hombre [...] es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra*. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla*. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*.

2.3 La segunda ley de naturaleza impone la renuncia "al derecho sobre todas las cosas"

De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: *que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo*. En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrade, los hombres se encuentran en situación de guerra,. y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponerse a la paz significaría ofrecerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre). Tal es la ley del Evangelio: *Lo que pretendáis que los demás os hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos*. Y esta otra ley de la humanidad entera: *Quod tibi fien non vis, alteri ne feceris*.

Renunciar un *derecho* a cierta cosa es *despojarse* a sí mismo de la *libertad* de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. En efecto, quien renuncia o abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último hombre no tuviera antes. No hay nada a que un hombre no tenga derecho por naturaleza: solamente se aparta del camino de otro para que éste pueda gozar de su propio derecho original sin obstáculo suyo, y sin impedimento ajeno. Así que el efecto causado a otro hombre por la renuncia al derecho de alguien, es, en cierto modo, disminución de los impedimentos para el uso de su propio derecho originario.

2.4 La tercera ley de naturaleza prescribe "mantener los pactos"

De esta ley de naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: *Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado*. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra.

En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la justicia. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es *injusto*. La definición de injusticia no es otra sino ésta: *el incumplimiento de un pacto*. En consecuencia, lo que no es injusto es *justo*.

Tomado de: Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica, México, 1940, pp. 106-109, 118-119.

3. ORIGEN Y DEFINICIÓN DEL ESTADO

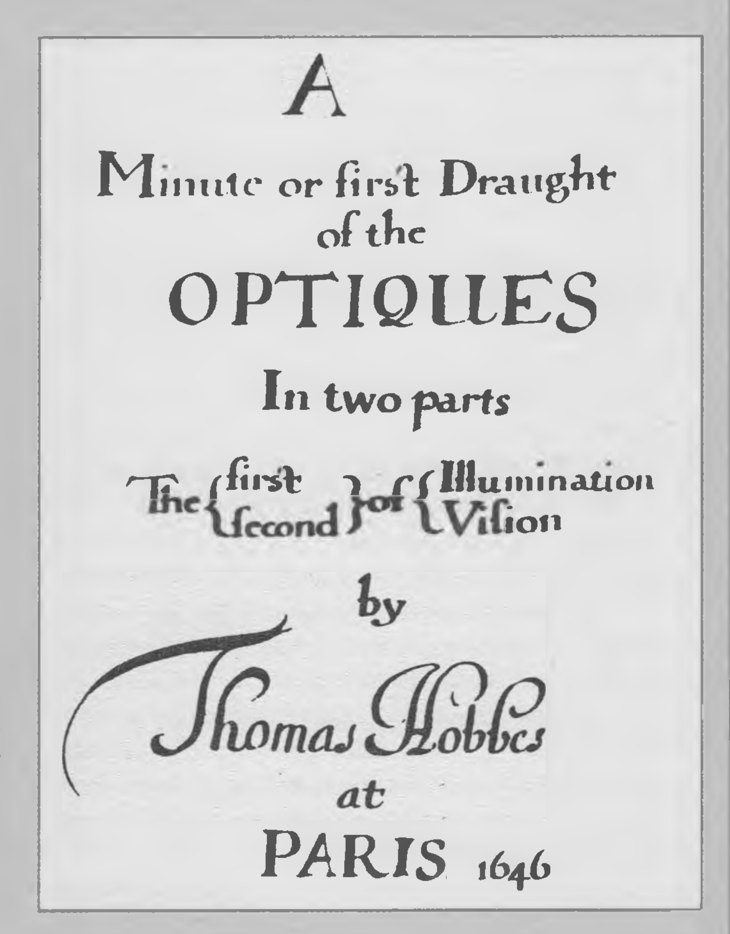
Como según Hobbes el estado natural es la condición en la cual todos están en guerra contra todos, el hombre puede garantizarse una defensa estable y eficaz de la propia vida sólo pasando al estado civil, el cual debe dejar en las manos de una autoridad (un soberano o una asamblea) ante todo el propio derecho sobre todas las cosas.

Así nace el "pacto social" sobre el que se edifica el Estado "ese gran Leviatán o dios mortal" al que los hombres deben, (bajo el Dios inmortal) su paz y su defensa.

3.1 La finalidad de los hombres es la defensa de su vida

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida, más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV.

Las leyes de naturaleza (tales como las de *justicia, equidad, modestia, piedad* y, en suma, la de *haz a otros lo que quieras que otros hagan para ti*) son, por sí mismas, cuando



Frontispicio del manuscrito de la obra de Hobbes A *Minute or First Draught of the Optiques*, conservado en el British Museum (Londres).

no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres. En todos los lugares en que los hombres han vivido en pequeñas familias, robarse y expoliarse unos a otros ha sido un comercio, y lejos de ser reputado contra la ley de naturaleza, cuanto mayor era el botín obtenido, tanto mayor era el honor. Entonces los hombres no observaban otras leyes que las leyes del honor, que consistían en abstenerse de la crueldad, dejando a los hombres sus vidas e instrumentos de labor. Y así como entonces lo hacían las familias pequeñas, así ahora las ciudades y reinos, que no son sino familias más grandes, ensanchan sus dominios para su propia seguridad, y bajo el pretexto de peligro y temor de invasión, o de la asistencia que puede prestarse a los invasores, justamente se esfuerzan cuanto pueden para someter o debilitar a sus vecinos, mediante la fuerza ostensible y las artes secretas, a falta de otra garantía; y en edades posteriores se recuerdan con honor tales hechos.

No es la conjunción de un pequeño número de hombres lo que da a los Estados esa seguridad, porque cuando se trata de reducidos números, las pequeñas adiciones de una parte o de otra, hacen tan grande la ventaja de la fuerza que son suficientes para acarrear la victoria, y esto da aliento a la invasión. La multitud suficiente para confiar en ella a los efectos de nuestra seguridad no está determinada por un cierto número, sino por comparación con el enemigo que tememos, y es suficiente cuando la superioridad del enemigo no es de una naturaleza tan visible y manifiesta que le determine a intentar el acontecimiento de la guerra.

Y aunque haya una gran multitud, si sus acuerdos están dirigidos según sus particulares juicios y particulares apetitos no puede esperarse de ello defensa ni protección contra un enemigo común ni contra las mutuas ofensas. Porque discrepando las opiniones concernientes al mejor uso y aplicación de su fuerza, los individuos componentes de esa multitud no se ayuden, sino que se obstaculizan mutuamente, y por esa oposición mutua reducen su fuerza a la nada; como consecuencia, fácilmente son sometidos por unos pocos que están en perfecto acuerdo, sin contar con que de otra parte, cuando no existe un enemigo común, se hacen guerra unos a otros, movidos por sus particulares intereses. Si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya,

podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna.

Tampoco es suficiente para la seguridad que los hombres desearían ver establecida durante su vida entera, que estén gobernados y dirigidos por un solo criterio, durante un tiempo limitado, como en una batalla o en una guerra. En efecto, aunque obtengan una victoria por su unánime esfuerzo contra un enemigo exterior, después, cuando ya no tienen un enemigo común, o quien para unos aparece como enemigo, otros lo consideran como amigo, necesariamente se disgregan por la diferencia de sus intereses, y nuevamente decaen en situación de guerra.

3.2 El Estado, es decir, el Leviatán

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal cono si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, *Civitas*. Ésta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común*. El titular de esta per-

sona se denomina Soberano, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo.

Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por *institución*, y en el primero de Estado por *adquisición*.

Tomado de: Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Op. cit. pp. 137-141.



Frontispicio del Leviatán, publicado en Londres en 1651. En esta obra están presentes el concepto de "pacto social" acordado por los súbditos entre ellos a fin de elegir un único hombre que los represente, y la teorización del Estado absoluto como el único capaz de hacer respetar las leyes.

CAPÍTULO XX

JOHN LOCKE Y LA FUNDACIÓN DEL EMPIRISMO CRÍTICO

I. *Vida y obra de Locke*

√ John Locke nació en Wrington, cerca de Bristol, en 1632. Estudió en la Universidad de Oxford, en donde enseñó posteriormente griego y retórica. En 1668 lo nombraron miembro de la *Royal Society* de Londres; en 1672 fue secretario de Lord Ashley Cooper, Canciller de Inglaterra, y se ocupó activamente en asuntos políticos. De 1683 a 1689 es obligado a refugiarse en Holanda, contribuyendo a los preparativos de la expedición de Guillermo de Orange. Al regresar a Londres, alcanzó el prestigio merecido y se concentró en la actividad literaria; en 1691 se fue para el Castillo de Oates, en Essex, huésped de Sir Francis Mashan, en donde murió en 1704.

Rasgos biográficos → § 1

Sus obras más importantes son: *Epístola sobre la tolerancia* (1689), *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690, su obra maestra), *Dos tratados sobre el gobierno* (1690), *La racionabilidad del cristianismo* (1695).

1. Secretario de Lord Cooper, canciller de Inglaterra, Locke se ocupó activamente de asuntos políticos

El Empirismo, que en Bacon y en Hobbes es un componente esencial, pero entrelazado con otros y demarcado por ellos, (en Bacon se limita prevalentemente a la temática del experimento científico y en Hobbes está condicionado fuertemente por la teoría materialista-corporeísta), encuentra su formulación paradigmática metodológica y conscientemente en Locke.

John Locke nació en Wrington (cerca de Bristol) en 1632 (el mismo año del nacimiento de Spinoza). Estudió en la Universidad de Oxford, en donde consiguió el título de *Masters*



John Locke (1632-1704) fue el fundador del empirismo crítico y el primero que formuló de manera metódica el problema "crítico" del conocimiento. La imagen se ha tomado de un antiguo grabado en cobre.

of Arts y en donde posteriormente enseñó griego y retórica (en calidad de *tutor*) y fue censor de filosofía moral.

Quedó muy desilusionado de la enseñanza filosófica recibida en Oxford que juzgó como "un peripatetismo confundido con palabras oscuras e investigaciones inútiles". Este peripatetismo escolástico se distraía con distinciones sutiles, la que multiplicaba inverosímilmente.

Así se comprende fácilmente que haya buscado cómo satisfacer las concretas exigencias de su espíritu en otros ambientes, estudiando medicina, anatomía, fisiología y física (sobre él influyó notablemente el físico R. Boyle) y teología. No logró títulos académicos en medicina, pero lo llamaron "Doctor Locke" por las exactas competencias adquiridas en la materia.

En 1688 fue nombrado miembro de la *Royal Society* de Londres, en la que Hobbes no había sido aceptado antes por las polémicas y los fuertes desacuerdos suscitados por sus tesis de fondo.

El año1672 marca un giro bastante importante en la vida de Locke, pues llegó a ser en efecto, secretario de Lord Ashley Cooper, canciller de Inglaterra y conde de Shaftesbury y se ocupó activamente en asuntos políticos.

Entre 1674 y 1689 como consecuencia de sus opciones políticas, la vida de Locke, se vio envuelta en una serie borrascosa de acontecimientos destinados a dejar en él huellas indelebles. En 1675, a raíz de la caída de Lord Shaftesbury, Locke se trasladó a Francia, en donde conoció el cartesianismo. De 1679 a 1682 permaneció con Lord Shaftesbury que había logrado recuperar las posiciones políticas perdidas. Pero en 1682, Lord Shaftesbury, se vio implicado en la conjuración del duque de Monmouth contra Carlos II y debió irse para Holanda, en donde murió. Al año siguiente también Locke tuvo que dejar Inglaterra y refugiarse en Holanda, en donde trabajó activamente en los preparativos de la expedición de Guillermo de Orange.

En 1689 Guillermo de Orange y su esposa María Stuart fueron llamados por el parlamento, al trono. De este modo obtuvieron plena victoria los autores del régimen de la monarquía parlamentaria por la que siempre Locke había luchado. Y de regreso a Londres, Locke consiguió el reconocimiento merecido, se le ofrecieron cargos y honores y su fama se difundió por toda Europa. Sin embargo, rehusó excelentes propuestas, para concentrarse principalmente en su actividad literaria.

En 1691 se trasladó al castillo de Oates (en Essex) huésped de Sir Francis Masham y su mujer Damaris Cudworth (hija del filósofo Ralph, del que se hablará más adelante) y allí murió en 1704.

La obra maestra de Locke es el imponente *Ensayo sobre el entendimiento humano* publicado en 1690 luego de una gestación de casi 20 años. La obra tuvo un gran éxito y en 1700 junto con la cuarta edición, apareció la traducción francesa, supervisada por el mismo Locke. En 1689 se divulgó la *Epístola sobre la tolerancia*. En el mismo año del *Ensayo*, fueron publicados los *Dos tratados sobre el gobierno*. En 1693 salieron los *Pensamientos sobre la educación* y en 1695 *La racionabilidad del cristianismo*. Póstumamente fueron publicados algunos escritos, entre los cuales tiene particular importancia *Paráfrasis y notas sobre la carta de san Pablo a los Gálatas, a los Corintios, a los Romanos, a los Efesios* y el *Ensayo para la comprensión de las cartas de san Pablo*.

Tres son los intereses de Locke:

a) El gnoseológico, de donde salió el *Ensayo*.

b) El ético-político, que encontró expresión (además del empeño político-práctico) en los escritos dedicados a este tema.

c) El religioso en el cual la atención de nuestro filósofo se concentró especialmente en los últimos años de su vida (a este podemos añadir un cuarto interés de menor alcance, de carácter pedagógico expresado en los *Pensamientos sobre la educación*).

Estos son los puntos que uno por uno debemos examinar, comenzando por el primero que es, desde luego, el más importante.

II. *El programa del* Ensayo sobre el entendimiento humano *y el Empirismo de Locke*

El objetivo: "Dar a conocer un uso más perfecto del entendimiento" → § 1

√ Locke se apropia del programa de Bacon, orientado a introducir un mejor uso del entendimiento en el ámbito científico, y lo perfecciona al centrarse sobre *el entendimiento mismo, sus capacidades, sus funciones y sus limitaciones*.

El objetivo de Locke es el de establecer el *origen*, la *naturaleza* y el *valor* del conocimiento humano y en particular el de definir las limitaciones dentro de las cuales el entendimiento puede y debe moverse, cuáles son, al contrario, los ámbitos que le quedan descartados estructuralmente

El empirismo de Locke: todas las ideas proceden de la experiencia → § 2-5

√ El nuevo empirismo de Locke, cuya tesis más aparente es la de que *todas las ideas proceden siempre y sólo de la experiencia*, tiene como presupuesto la *tradición empirista inglesa*, según la cual la experiencia es el límite infranqueable de todo conocimiento posible; y la *idea*, en sentido cartesiano, entendida como contenido (imagen o noción) de la mente humana y como único objeto del pensamiento humano. Sin embargo, Locke niega toda forma de innatismo, aduciendo el hecho que *no todos los hombres son conscientes* del principio de identidad y de no-contradicción, de los principios éticos fundamentales y de la misma idea de Dios: y en la mente humana, la *conciencia* de un contenido coincide con la *presencia* misma del contenido. Además, el entendimiento humano *no puede en modo alguno darse por sí mismo las ideas simples*, y tampoco, una vez adquiridas, destruirlas o aniquilarlas. En definitiva, el entendimiento recibe el material del conocimiento *únicamente de la experiencia*: la mente *piensa* después de haber recibido tal material, es como una *tabula rasa* en la que *sólo* la experiencia escribe sus contenidos.

1. El objetivo de la filosofía moderna es el de establecer el origen, la naturaleza y el valor del conocimiento humano

Bacon había escrito que era una necesidad imprescindible "introducir un mejor y más perfecto uso del entendimiento" y había buscado parcialmente satisfacer dicha necesidad, del modo anteriormente visto.

Locke asume este programa, desarrollándolo y llevándolo a perfecta madurez. Para nuestro filósofo, no se trata de examinar el empleo del entendimiento humano *en relación con algunos sectores del conocimiento, sino de examinar el entendimiento mismo, sus capacidades, sus funciones y sus limitaciones*. Locke desea examinar no los objetos sino al sujeto mismo.

De este modo, el centro de interés de la filosofía moderna se va delineando cada vez mejor y perfilando más claramente la vía que llevará como meta final al criticismo kantiano: el objetivo es el de poder establecer el *origen*, la *naturaleza* y el *valor* del conocimiento humano, en particular el de definir *los límites dentro de los cuales debe moverse y cuáles son los confines que no debe sobrepasar, es decir, cuáles son los ámbitos que estructuralmente le están vedados*.

Y entonces, con plena conciencia crítica, el intento general de los *Ensayos* y de la nueva filosofía lockiana se expresa en la *Introducción*, que es la página clave de toda la obra: "Conociendo nuestra fuerza, sabremos mejor qué cosa emprender con alguna esperanza de éxito; y cuando hayamos *examinado* bien *los poderes de nuestro espíritu y hecho una valoración de lo que podemos esperar de los mismos*, no estaremos propensos a permanecer quietos, sin poner en obra nuestro pensamiento, impacientes por conocer algo ni, por otra parte, poner todo en duda y desconocer cualquier tipo de conocimiento, porque no se puedan comprender algunas cosas. *Le es de suma utilidad al marinero conocer la longitud de su cuerda, aunque con ella no pueda sondear todas las profundidades del océano*. Es bueno que sepa que es bastante larga como para alcanzar el fondo en aquellos lugares que son necesarios para dirigir su viaje y avisarle de las aguas poco profundas que podrían arruinarlo. Nuestra tarea aquí no es la de conocer todas las cosas, *sino aquellas que conciernen a nuestra conducta*. Si podemos descubrir las medidas mediante las cuales una criatura racional, puesta en el estado en el que se encuentra el hombre en este mundo, puede y debe gobernar sus opiniones y las acciones que dependen de ellas, no debemos perturbarnos si otras cosas escapan a nuestro conocimiento. Ésto es lo que, desde el principio, ha dado lugar a este *Ensayo* sobre el entendimiento. En efecto, pensaba que el primer paso para satisfacer varias investigaciones que el espíritu humano ha acostumbrado emprender, era el de *hacer una inspección de nuestro entendimiento, de examinar sus poderes y a qué se adaptaban*. Sospechaba que, hasta cuando no hubiéramos hecho esto, estábamos comenzado del lado equivocado y que buscábamos en vano la satisfacción de una tranquila y segura posesión de las verdades que nos eran

más queridas *mientras dejábamos nuestros pensamientos en el vasto océano del* Ser; como si aquella extensión ilimitada fuera la posesión natural e indudable de nuestro entendimiento, en donde nada escapara a sus decisiones y a su comprensión. *Entonces, no es extraño que los hombres, extendiendo sus búsquedas más allá de su capacidad y dejando que sus pensamientos vaguen en aquellas profundidades en las que no hacen ya pie, planteen cuestiones y susciten disputas que, como no alcanzan nunca una solución clara, son aptas solo para que sus dudas persistan y se aumenten y para que se fortalezca en ellos un escepticismo perfecto.* Una vez que se haya considerado bien *la capacidad de nuestro entendimiento,* descubierto *la extensión de nuestro conocimiento* y *concretado el horizonte que establece el confín entre las partes iluminadas y las oscuras de las cosas, entre lo que es comprensible y lo que no es claro para nosotros, los hombres aceptarían, quizá con menor escrúpulo, la ignorancia declarada del uno y actuarían sus pensamientos y sus discursos con mayor ventaja y satisfacción en el otro".*

Veamos la manera como Locke realiza su emprendedor programa.

2. La "idea" como contenido del pensamiento humano

Los componentes de cuya síntesis nace el nuevo empirismo de Locke son *la tradición empirista inglesa y la "idea" cartesiana.*

Pero antes de entrar en el núcleo del problema, es oportuno hacer alguna observación sobre el término "idea" que tiene una memorable historia.

Comúnmente, hoy empleamos "idea" en la acepción que Descartes y Locke han consagrado y fácilmente caemos en el error de pensar que esa sea la única y más obvia acepción de esta palabra. En cambio, ella constituye el punto de llegada de un debate metafísico y gnoseológico iniciado por Platón (y en algunos aspectos, aun antes), continuado por Aristóteles y luego con los platónicos medios, los neoplatónicos, los Padres de la Iglesia, los escolásticos y algunos pensadores renacentistas.

"Idea" es la transliteración de una palabra griega, que significa "forma" (sinónimo de *eidos*) y en particular, (de Platón para acá) *forma ontológica* y que significa, por lo tanto, una "esencia sustancial" un "ser" y no un "pensamiento". En la fase final del platonismo antiguo, las ideas llegaron a ser "pensamientos del supremo entendimiento" y, por lo mismo, paradigmas supremos en los que ser y pensamiento coinciden, es decir, son prototipos metafísicos. Los debates sobre los universales y las diversas soluciones propuestas sacudieron fuertemente la antigua concepción platónica y abrieron el camino a impostaciones radicalmente nuevas.

La elección cartesiana del término "idea" para indicar un simple *contenido de la mente y del pensamiento humano,* marca el olvido total de la antigua problemática metafísica de la

idea y la llegada de una mentalidad completamente nueva, que Locke contribuyó a que se impusiera definitivamente.

Pero el acuerdo con Descartes se rompió en el momento en que se trató de establecer "de qué modo las ideas llegan al espíritu". Descartes se había declarado a favor de las *ideas innatas*. Locke, al contrario, niega toda forma de innatismo y busca demostrar, de modo sistemático y con suspicaz riqueza de análisis, que las ideas *provienen siempre y sólo de la experiencia*.

Por consiguiente, la tesis de Locke se articula del siguiente modo:

1) No hay ideas ni principios innatos.

2) Ningún entendimiento humano, por más fuerte y vigoroso que sea, es capaz de forjar o inventar (es decir, crear) ideas, como tampoco de destruir las existentes.

3) Por consiguiente, la experiencia resulta la fuente y al mismo tiempo el límite, o sea el horizonte, al que el entendimiento permanece unido.

3. El entendimiento humano no posee ideas innatas

Por lo tanto, para Locke la crítica de las "ideas innatas" es un punto fundamental. Por eso le dedica el primer libro de los *Ensayos*.

La posición de los innatistas que Locke critica no es sólo la de los cartesianos, sino también la de Herbert de Cherbury (1583-1648), la de los platónicos ingleses de la escuela de Cambridge (Benjamín Wichcote, 1609-1683; John Smith, 1616-1652; Henry Moore, 1614-1687; Ralph Cudworth, 1617-1688) y en general, la de todos aquellos que, bajo alguna forma, sostienen la *presencia de contenidos anteriores a la experiencia, en la mente*, impresos en ella desde el primer momento de su existencia.

Idea. Refiriéndose a Descartes, Locke emplea el término "Idea" para designar todo lo que es *objeto* del entendimiento cuando una persona piensa por lo tanto: "Todo lo que puede ser entendido como *imagen, noción, especie y todo entorno a lo que el espíritu puede referirse cuando piensa*".

El fundamento del empirismo lockiano consiste en que *todas las ideas provienen de la experiencia*. Locke contribuye así a que se imponga definitivamente este significado de "Idea", el cual marca el completo olvido de la antigua problemática metafísica de la idea comenzada por Platón y mediante los medios platónicos, los neoplatónicos, los Padres de la Iglesia y los escolásticos, llega hasta el Renacimiento.

Locke recuerda que el fundamento al que se refieren los partidarios del innatismo de las ideas y de los principios (teóricos y prácticos) es el "consenso universal" de los que unas y otros gozan en todos los hombres.

Los argumentos a los que Locke apela para refutar tal prueba, son los siguientes:

a) El "consenso universal" de los hombres sobre ciertas ideas y principios (supuesto, pero no aceptado que exista) podría explicarse también sin la hipótesis del innatismo, simplemente mostrando que hay una manera de llegar al mismo.
b) Pero el pretendido consenso universal, en realidad, no existe, como resulta evidente del hecho que los niños y los débiles mentales no son conscientes del principio de identidad y de no-cotradicción, ni de principios éticos fundamentales.
c) Para sortear tal objeción, sería absurdo sostener que los niños y los débiles mentales tienen estos principios innatos, pero que *no son conscientes*, en efecto, decir que *hay verdades impresas* en el alma y afirmar que *no son percibidas* es absurdo, en cuanto la *presencia* en el alma de un contenido y la conciencia de la presencia misma, coinciden.
d) La afirmación que hay *principios morales innatos* es desmentida por el hecho que algunos pueblos se comportan exactamente de modo opuesto al que tales principios postularía, o sea, haciendo acciones que consideramos perversas sin que tengan ningún remordimiento, lo cual significa que ellos consideran su comportamiento en modo alguno perverso y como perfectamente lícito.
e) La misma idea de Dios, no puede decirse que todos la posean, porque hay pueblos que "no tienen ni siquiera un nombre para designar a Dios, no tienen religión ni culto". [Textos 1]

4. El entendimiento humano no puede inventar ni crear ideas

Podría aceptarse como hipótesis que el entendimiento no posee ideas innatas, sin embargo, podría "crear" las ideas o, si se prefiere, podría "inventarlas". Pero Locke no admite dicha hipótesis. Nuestro entendimiento puede combinar de diversos modos las ideas que recibe *pero no puede darse a sí mismo las ideas simples*, y ni siquiera, una vez que las tenga, las puede destruir, aniquilar, anular, como ya se dijo. Locke escribe: "Ni siquiera el ingenio más exaltado o el entendimiento más vasto, tienen el poder, por vivo y varia-

do que sea su pensamiento, de *inventar o forjar* una sola idea simple nueva en el espíritu, que no sea aprehendida de los modos ya dichos; y tampoco puede la fuerza del entendimiento *destruir* las que ya existen. El dominio del hombre sobre este pequeño mundo de su intelecto es casi el mismo que el que tiene en el gran mundo de las cosas visibles, en donde su poder, así lo ejercite con arte y habilidad, no logra hacer otra cosa sino componer y dividir materiales que están a su disposición, pero no puede hacer nada para fabricar la mínima partícula de materia nueva o para destruir un átomo de la que ya existe. Cualquiera que desee ponerse a forjar en su entendimiento una idea simple, no recibida por los sentidos de objetos externos, o de la reflexión sobre operaciones de su espíritu, encontrará en sí la misma incapacidad. Quisiera que alguien pudiera imaginar un gusto que nunca haya sentido su paladar o hacerse la idea de un perfume que no haya nunca olido; cuando pueda hacerlo, podrá concluir que un ciego puede tener la idea de los colores y un sordo nociones claras de los sonidos".

5. El entendimiento humano es como una "tabula rasa"

El entendimiento, por lo tanto, recibe el material del conocimiento *únicamente de la experiencia*. El alma *piensa* sólo *después* que ha recibido tal material. Locke dice: "No veo pues razón alguna para creer que el alma piense antes que los sentidos le hayan procurado ideas en qué pensar; y a medida que estas aumentan en número y son retenidas por el espíritu, ésta, con el ejercicio, mejora su facultad de razonar en todas sus diferentes partes. En consecuencia, componiendo éstas ideas y reflexionando sobre las propias operaciones, aumenta su patrimonio como también su facilidad para recordar, imaginar, razonar y utilizar otros modos de pensar".

El siguiente es un texto, muy famoso, en el que Locke retoma la antigua tesis del alma como *tabula rasa*, en la que *sólo* la experiencia escribe los contenidos: "Supongamos, por decir así, que el espíritu sea una hoja en blanco, privada de todo carácter, sin idea alguna. ¿De qué manera será provisto? ¿De dónde proviene el amplio depósito que la fantasía incansable e ilimitada del hombre le ha trazado con una variedad casi infi-

Experiencia. Indica propiamente la observación "tanto de los objetos externos sensibles, como de las operaciones internas de nuestro espíritu que percibimos y sobre las que reflexionamos". La experiencia es todo lo que procura a nuestro entendimiento todos los *materiales* para pensar.

La experiencia externa y la interna son, para Locke, las dos únicas fuentes de conocimiento, de las que "brotan todas las ideas que tenemos o podemos tener".

nita? ¿Dónde se procura todo el *material* de la razón y de la conciencia? Respondo con una sola palabra: de la *experiencia*. Todo nuestro conocimiento se fundamenta en ella y en último término, proviene de ella".

III. *La doctrina lockiana de las ideas y la interpretación de la conciencia*

√ La experiencia es de dos tipos:

Ideas de sensación e ideas de reflexión. Cualidades primarias y secundarias
→ § 1-2

1) *Externa*, de ésta derivan las *ideas simples de sensación* (extensión, figura, movimiento, etc.).

2) *Interna*, de ésta proceden las *ideas simples de reflexión* (placer, dolor, etc.).

Ahora bien, Locke llama *cualidad* el poder que tienen las cosas para producir en nosotros las ideas y hace la distinción entre:

a) *Cualidades primarias y reales* de los cuerpos (extensión, número, movimiento, etc.), las cuales son copias exactas de las ideas producidas en nosotros.

b) *Cualidades secundarias*, que constituyen los poderes de combinación de las primarias (colores, sabores, etc.), y son en parte *subjetivas*, es decir, no se parecen exactamente a las cualidades primarias de los cuerpos.

Ideas complejas, ideas generales
→ § 3-4

√ La mente tiene el poder de *actuar*, sea combinando las ideas entre ellas, formando así *ideas complejas*, o separando algunas de otras para formar *ideas generales*. Las primeras son de tres tipos:

a) *Ideas de modos*, son las afecciones de las sustancias.

b) *Ideas de sustancias*, nacen de la costumbre de suponer un *sustrato* en el que subsisten algunas ideas simples que van siempre juntas.

c) *Ideas de relación*, emergen de la confrontación que el entendimiento hace entre las ideas.

Juicio de Locke sobre la idea de sustancia y de esencia. El nominalismo
→ § 5-7

√ Locke admite también una *idea general de sustancia*, obtenida por abstracción y no niega la existencia de sustancia sino la capacidad de la mente humana para tener *ideas claras y distintas*.

Unido al problema de la sustancia está también el de la *esencia*. para Locke la *esencia real* sería la estructura misma de las cosas, pero nosotros conocemos únicamente la *esencia nominal*, consistente en el conjunto de cualidades que una cosa debe tener para poder ser llamada con un determinado nombre.

En tal sentido la *abstracción*, que para las metafísicas clásicas era el proceso fundamental en la captación de la esencia, en Locke llega a ser una *parcialización de otras ideas más complejas*: lo *general* y lo *universal* no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones del entendimiento y se refieren sólo a los signos, sean éstos palabras o ideas.

√ El conocimiento consiste en la *percepción de la conexión y del acuerdo, o del desacuerdo y la oposición entre nuestras ideas*. Puede ser percibido de tres modos diferentes, correspondientes a tres grados distintos de certeza:

Los tres modos en los que actúa la conciencia
→ § 8-12

1) Por *intuición*, es decir, por evidencia inmediata; este modo de conocimiento es el más claro y cierto: con él captamos nuestra propia existencia.
2) Por *demostración*, es decir, mediante la intervención de otras ideas concatenadas lógicamente entre sí (mediante el razonamiento; con este captamos a Dios).
3) Por *sensación*, este modo de conocimiento, el menos claro y menos cierto, es el que se refiere a la existencia de las cosas externas.

1. Las ideas de sensación y de reflexión

La experiencia, de la que ya se habló, es de dos tipos: nosotros *a*) experimentamos objetos sensibles *externos*, o también *b*) experimentamos las operaciones *internas* de nuestro espíritu y los movimientos de nuestro ánimo. De esta doble fuente de experiencia derivan dos diversos tipos de ideas simples.

a) De la primera, proceden las ideas de *sensación*, sean dadas por un único sentido (como las ideas de colores, sonidos, sabores), o por varios sentidos (como las ideas de extensión, figura, movimiento e inmovilidad).
b) De la segunda, provienen las ideas simples de *reflexión* (como de percepción, volición o ideas simples que surgen de la reflexión conjuntamente con la percepción, como las de placer, dolor, fuerza, etc.).

Las ideas están en *la mente del hombre* pero *fuera* hay algo que tiene el poder de producirlas en ésta. Locke denomina tal poder que tienen las cosas de producir en nosotros ideas, con el término, poco afortunado, (que toma especialmente de la física de su tiempo) de "cualidad": "Llamo *idea* todo lo que el espíritu percibe *en sí mismo* o que es el objeto inmediato de la percepción, del pensamiento o del entendimiento; en cambio, llamo el poder de producir una idea en nuestro espíritu *cualidad* del sujeto en que está dicho poder. Así,

por ejemplo, una bola de nieve tiene el poder de producir en nosotros la idea de blanco, frío y redondo, y *llamo cualidad a los poderes de producir tales ideas en nosotros*, así como están en la bola de nieve; en cambio, si son sensaciones o percepciones de nuestro entendimiento, las llamo ideas". [Textos 2]

2. Las cualidades primarias y secundarias

Locke introduce tal distinción con el fin de poder recibir la doctrina común de las *cualidades primarias* y de las *secundarias*. Las primeras son "*las cualidades primarias y reales* de los cuerpos, que se encuentran siempre en ellos, (como la solidez, la extensión, la figura, el número, el movimiento o el reposo...)." Las *secundarias*, "son sólo los poderes de varias combinaciones de las primarias", como por ejemplo, colores, sabores, olores, etc.

Las cualidades primarias son objetivas, en el sentido que las ideas correspondientes que se producen en nosotros son copias exactas de ellas. Las secundarias, en cambio, son *subjetivas* (al menos en parte), en el sentido que no se parecen exactamente a las cualidades que están en los cuerpos, pero que son, sin embargo, producidas por ellas: "[...] hay cualidades que de verdad son en los objetos únicamente poderes de producir en nosotros *diversas sensaciones*, mediante sus cualidades primarias, es decir, la masa, la figura y la consistencia, junto con el movimiento de sus partes imperceptibles, como los colores, sonidos, gustos, etc.". (Las cualidades primarias son las de los cuerpos extensos, las secundarias surgen del encuentro de los objetos con los sujetos pero tienen siempre su raíz en el objeto).

Ésta es una doctrina de origen muy antiguo. Demócrito, el precursor, la había anticipado en su célebre sentencia: "*Opinión*, el dolor, *opinión*, lo amargo, *opinión*, lo caliente, *opinión*, el frío, *opinión*, el color; *verdad*, los átomos, el vacío". Galileo y Descartes la habían propuesto otra vez sobre bases nuevas. Locke, la ha tomado, probablemente de Boyle.

3. Las ideas complejas y el modo como se forman

Nuestro espíritu es pasivo en la recepción de las ideas simples; una vez recibidas, tiene el poder de *actuar sobre ellas de diverso modo*; en particular, tiene el poder de combinar las ideas entre ellas y formar, así, *ideas complejas* y también puede separar algunas ideas de otras a las que se hallan unidas (y por lo tanto de abstraer), y formar *ideas generales*.

Ocupémonos primero de las "ideas complejas" que Locke separa en tres grandes grupos: *a*) de modos, *b*) de sustancias, *c*) de relaciones.

a) Las ideas de modos son las complejas que, de cualquier forma que resulten compuestas, "no contienen la suposición de subsistir por sí mismas sino que son consideradas como dependencias o afecciones de las sustancias" (por ejemplo, la gratitud, el homicidio, etc.).

b) La idea de sustancia nace del hecho de verificar que algunas ideas simples van siempre unidas juntamente y, por consiguiente, nos habituamos a suponer que existe un "sustrato" en el que perduran y del que resultan mantenidas, aunque no sepamos qué cosa sea.

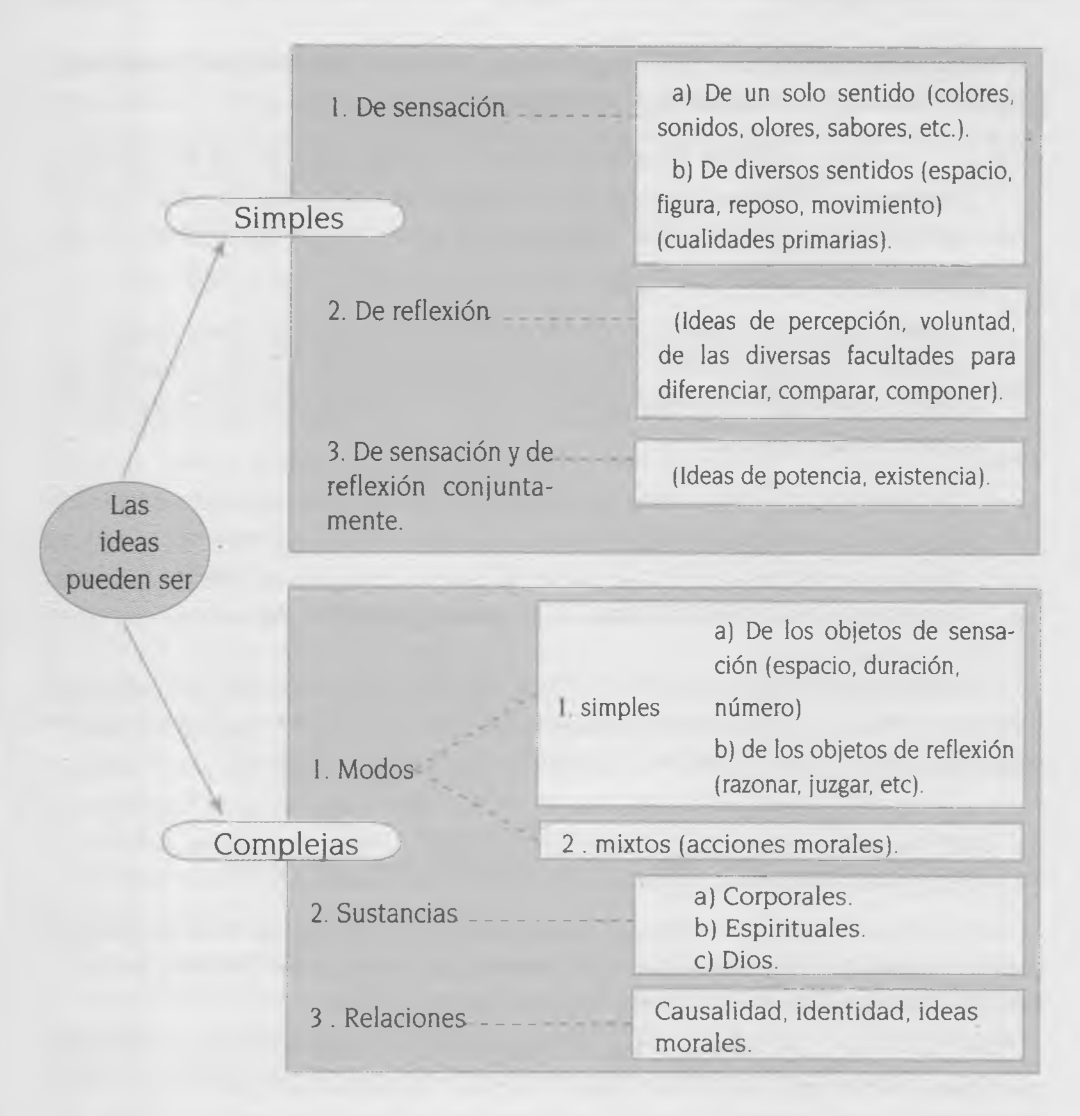
c) Las ideas de relaciones nacen de la confrontación de éstas entre sí y de la comparación que el entendimiento hace entre ellas. Cada una puede ser puesta en relación con otras cosas de maneras infinitas (por ejemplo, un hombre puede ser respecto de otros, padre, hermano, hijo, abuelo, sobrino, suegro, etc.).

Consideraciones análogas pueden repetirse para todas las ideas. Pero hay algunas de relaciones particularmente importantes como, por ejemplo, la de *causa y efecto* o la de *identidad*, o las ideas de *relaciones morales*, que pertenecen a la ética. [Textos 3]

4. Cuadro sinóptico general de los diversos tipos de ideas

Anteriormente hemos mencionado las *ideas generales* que se originan de la facultad que tiene el entendimiento para abstraer. Nuevamente debemos hablar de éstas, con relación a algunos problemas estrechamente relacionados con ellas.

Con las distinciones entre las ideas de sensación y las de reflexión, entre cualidades primarias y secundarias, entre las ideas de modos, de sustancias y relaciones, hemos demarcado el establecimiento general de la doctrina lockiana de las ideas. Teniendo presente cuanto se ha dicho en torno a la acepción peculiar del término "idea", consagrada por Locke (en la línea de Descartes), podemos ahora retomar y completar las cosas dichas hasta ahora en el siguiente esquema:



5. Crítica de la idea de sustancia

Ya hemos hecho alusión a la concepción lockiana de sustancia y a la crítica que promueve a este respecto. Convendrá retomar el tema porque resulta *esencial en la historia del sucesivo Empirismo*, además para la correcta comprensión de nuestro filósofo.

Locke, téngase en cuenta, no niega la existencia de sustancias sino que niega que *tengamos ideas claras y distintas* de ellas, y piensa que un conocimiento preciso de las mismas escapa a la comprensión de un entendimiento finito.

Sin embargo, respecto de este punto, nuestro filósofo resulta indeciso. De la polémica que entabló con el obispo Stillingfleet, resulta que él, además de hablar de "ideas complejas" de sustancias, habló expresamente de una *idea general de sustancia que obtendremos por abstracción*. Pero el concepto de abstracción de Locke, como algunos estudiosos lo han hecho notar, no permitirá de hecho llegar a una idea tal, aunque fuera oscura.

En realidad, el concepto de sustancia que Locke discute no es sino un residuo de la peor escolástica, sin vigor y privado de la auténtica dimensión original ontológica. Una era la concepción de sustancia de santo Tomás y otra la de Aristóteles. De modo que aquello contra lo que Locke lucha es casi una parodia de las auténticas doctrinas sustancialistas de la metafísica clásica. También la variación cartesiana de la doctrina sobre la sustancia (*res cogitans* y *res extensa*) es criticada por Locke en cuanto, según su opinión, no sabemos en qué consista la materia y el pensamiento.

Sin embargo, se debe subrayar como fundamental, el hecho de que, a pesar de la afirmación, las ideas complejas son *construcciones de nuestro entendimiento*, nacidas de la combinación de ideas simples (y que por lo tanto se representan sólo a sí mismas, en el sentido de que son paradigmas de sí mismas y no tienen objeto correspondiente fuera de ellas), Locke escribe expresamente que esto vale para todas las ideas "*excepto aquellas de las sustancias*".

En síntesis, él, a pesar de sus críticas, no llegó a negar la existencia extramental de las sustancias, aunque esto haya comportado notables vacilaciones en su doctrina. (Recordemos que Locke también reserva el mismo privilegio al principio de causalidad, tan verdad es, que se sirve de él para demostrar la existencia de Dios). La posición de los posteriores empiristas ingleses, especialmente la de Hume, será mucho más radical.

6. Crítica de la idea de esencia

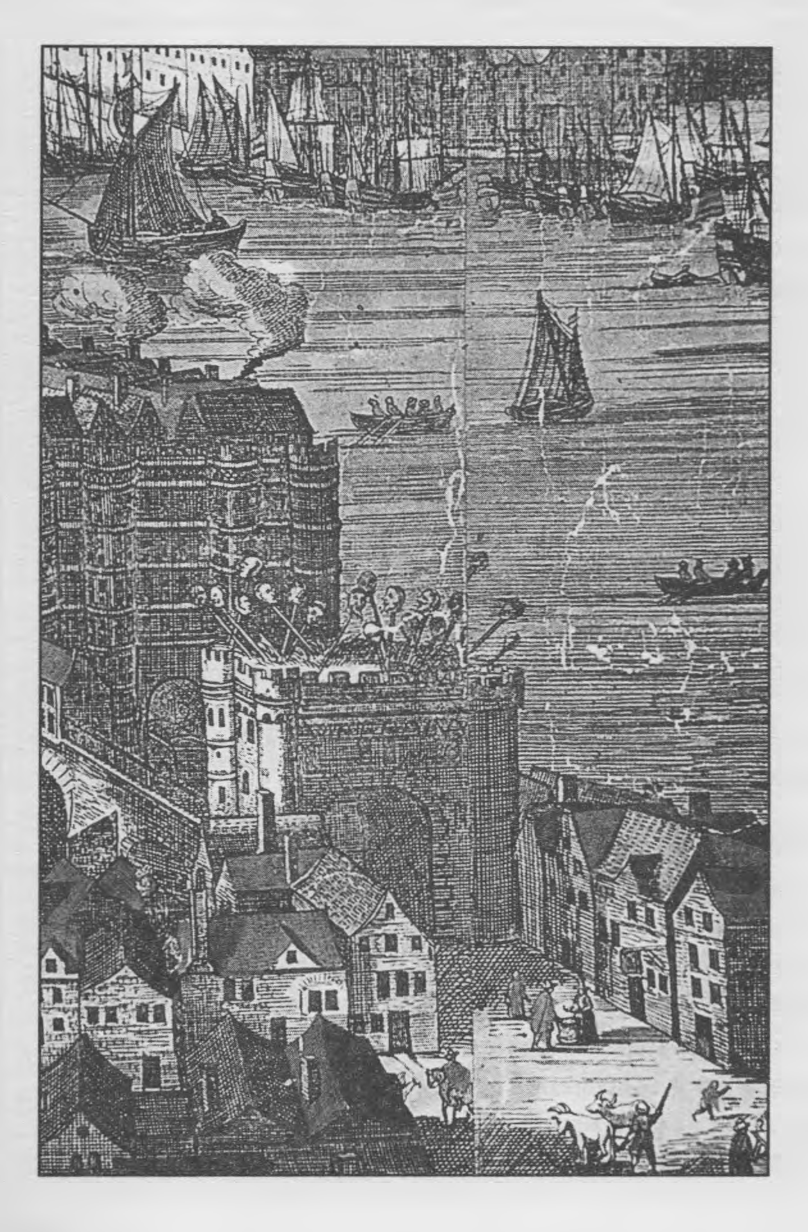
El problema de la *esencia* está estrechamente unido al de la sustancia.

Para la filosofía antigua, la esencia *coincidía* con la sustancia. Y en efecto, también Locke escribe que "la esencia real" sería el ser mismo de una cosa, es decir, aquello "por lo cual ésta es lo que es", es decir, la estructura o constitución de las cosas, de la que dependen las cualidades sensibles de las mismas. Pero tal "esencia real", según Locke, nos queda oculta.

En cambio, la que conocemos es la "esencia nominal" basada en el conjunto de cualidades establecidas que una cosa ha de tener para poder ser llamada con un determinado nombre: por ejemplo, tener un cierto color, peso, temperatura de fusión, etc., da derecho

a que cierto metal sea llamado con el nombre de oro: así pues, la esencia nominal del oro es el conjunto de esas cualidades que se requieren para que le demos el nombre de oro a una determinada cosa. Pero no sabemos cuál sea la "esencia real" del oro.

Hay ciertos casos en los que la esencia real y la esencia nominal coinciden, como por ejemplo, en las figuras de la geometría; pero éstas son construcciones nuestras y justa-



Detalle de un grande mapa de Londres, grabado en 1616 por C. J. Visscher.

mente por este motivo estas esencias coinciden. Pero, en las demás cosas, la división queda clara.

De aquí, deriva una fuerte dosis de nominalismo a la concepción lockiana de la ciencia, particularmente importante por lo que se refiere a la física.

7. El nominalismo de Locke

Resulta claro, en consecuencia, que Locke encuentra difícil explicar la *abstracción*.

En el contexto de las metafísicas clásicas, la abstracción consiste en el proceso por el cual se llega a captar la esencia, obteniéndola por una progresiva desmaterialización mental del objeto. Pero una vez negada la esencia real, o mejor, su cognoscibilidad, a Locke no le queda otra posibilidad que considerar la abstracción como la *eliminación de algunas partes de ideas complejas de las otras partes*. Por ejemplo, tengo la idea de Pedro y de Juan; elimino de ese complejo de ideas, las que no son comunes a los dos individuos, (gordo, mono, alto, viejo, etc.) y mantengo el conjunto de ideas afines a los dos, que indico con el nombre de *hombre* y lo uso para representarme otros hombres. La abstracción, pues, para Locke es una *parcialización de otras ideas más complejas*.

Con esto, Locke retoma y revigoriza el *nominalismo* de la tradición inglesa, del que Hobbes había dado el ejemplo más reciente. Se comprenden bien, entonces, las conclusiones que nuestro filósofo trae en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*: "[...] es claro, que lo *general* y lo *universal* no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, hechas por él para su uso, y se refieren sólo a los signos, sean éstos palabras o ideas". Y las palabras son "generales cuando son usadas como signos de ideas generales y así pueden ser aplicadas indiferentemente a muchas cosas particulares; éstas son generales cuando se usan para representar muchos elementos particulares. Pero la universalidad no pertenece a las cosas mismas, que son todas particulares en su existencia, comprendidas las palabras y

Abstracción. La abstracción, que para la metafísica clásica era el proceso fundamental para aprehender la esencia de las cosas, para Locke, es en cambio, la operación de la mente por la cual "las ideas tomadas de seres particulares llegan a ser representaciones generales de todas las de la misma especie y sus nombres se hacen generales, aplicables a todos los objetos existentes que puedan conformarse a tales ideas abstractas". De ahí salen los "universales", como las "esencias", que desde luego no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones del entendimiento y se refieren solamente a los signos, sean éstos palabras o ideas.

las ideas, que son generales en su significado. Por eso, cuando nos alejamos de los particulares, lo que queda como general es sólo una *criatura de nuestra fabricación*; en efecto, su naturaleza general no es sino la capacidad, conferida al entendimiento de significar o representar muchos particulares. El significado que tiene es sólo una relación que el espíritu del hombre añade a estos particulares".

8. Lo verdadero y lo falso como desacuerdo de las ideas

Las ideas, en toda la variedad descrita anteriormente, son el *material* del conocimiento, pero todavía no son el conocimiento verdadero y propio, en el sentido que, de por sí, están más acá de lo verdadero y lo falso.

No hay conocimiento sin la percepción de un acuerdo (o también de un *desacuerdo*) entre las ideas o grupos de ideas y sólo entonces se tiene lo verdadero y lo falso: "Me parece, pues, –escribe Locke– que el conocimiento no es sino *la percepción de la conexión o el acuerdo, o del desacuerdo y la oposición entre nuestras ideas. Éste consiste sólo en eso*".

Este acuerdo o desacuerdo es de cuatro especies:

a) Identidad o diversidad.

b) Relación.

c) Coexistencia o conexión necesaria.

d) Existencia real.

En general, el acuerdo entre las ideas puede percibirse de dos modos diferentes: 1) por *intuición*, 2) por *demostración*; de esto debemos hablar.

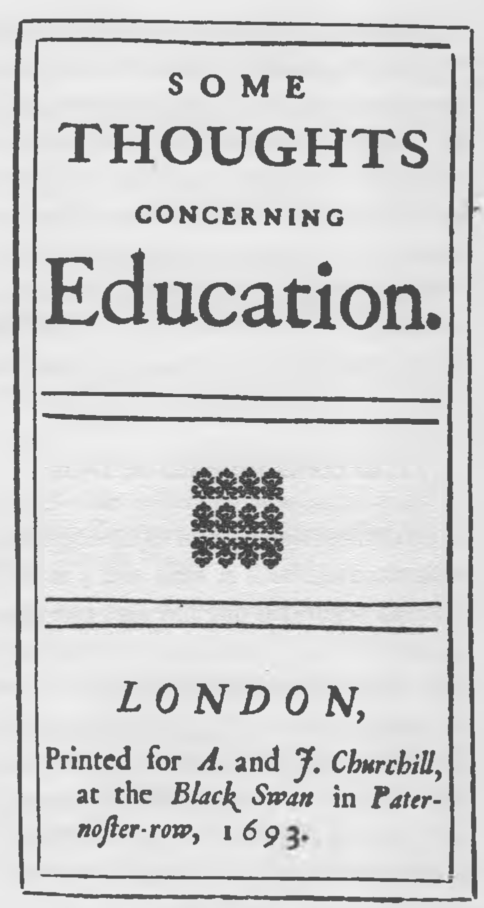
9. Intuición y demostración

El acuerdo entre las ideas que se percibe por intuición es el que se tiene por *evidencia inmediata*.

La demostración se da cuando el espíritu percibe el acuerdo o el desacuerdo entre las ideas *no inmediatamente*. La demostración procede mediante pasos intermedios, es decir, *por medio de la intervención de otras ideas* (una o más, según los casos), y este "procedimiento" o este "proceder" es lo que se llama *razón* y *razonar*. El método demostrativo introduce una serie de nexos, evidentes de por sí, o sea, intuitivos, para demostrar nexos de ideas no intuitivos de por sí. Por lo tanto, la validez de la demostración, en último análisis, se fundamenta sobre la validez de la intuición. Piénsese, por ejemplo, en la demostración

de los teoremas geométricos, que conectan algunas ideas cuyo vínculo no es evidente inmediatamente, con una serie de "pasos", cada uno de los cuales es evidente inmediatamente. La demostración, por la tanto, procede y se despliega en una serie de intuiciones concatenadas oportunamente.

Todo esto no pone problemas especiales, cuando están en juego los tres primeros tipos de acuerdo o desacuerdo entre las ideas, de los que se habló al comienzo del parágrafo –*a*) identidad-diversidad, *b*) relación, *c*) coexistencia y conexión necesaria–, dado que en estos casos *no* se sale del giro de las puras ideas. En cambio, los problemas surgen en el caso *d*) de la *existencia real*, en el que no está en juego el simple acuerdo entre las ideas, sino el *acuerdo entre éstas y la realidad externa*.


SOME
THOUGHTS
CONCERNING
Education.

LONDON,
Printed for *A.* and *J. Churchill*, at the *Black Swan* in *Pater-noster-row*, 1693.

Frontispicio de los *Pensamientos* sobre la educación de J. Locke (Londres, 1693).

Aquí aparece de nuevo el viejo concepto de verdad como *adaequatio intellectus ad rem*, como acuerdo entre las ideas y la cosa, por encima del simple acuerdo entre las ideas. Locke intenta resolver la dificultad admitiendo lo que sigue. Conocemos:

1) *Nuestra existencia* por "intuición".
2) *La existencia de* Dios, por "demostración".
3) *La existencia de las otras cosas*, por "sensación" .

10. El conocimiento de nuestra existencia

Para justificar la afirmación de que tenemos conocimiento de nuestra existencia por "intuición", Locke se refiere a modelos típicamente cartesianos, aunque de forma más moderada. En efecto, también para él nada puede ser más evidente que nuestra propia existencia.

Éstas son sus propias palabras: "Yo pienso, razono, siento placer y dolor: alguna de estas cosas ¿puede ser para mí más evidente que mi propia existencia? Si dudo de las otras cosas, esa misma duda me hace percibir mi propia existencia y no me permite dudar de la misma. Pues si sé que siento dolor, es claro que tengo una percepción cierta de mi propia existencia como de la del dolor que siento: y si dudo, tengo la percepción cierta de la existencia de la cosa de la que dudo como del pensamiento que *llamo "duda"*. La experiencia nos convence de que tenemos un *conocimiento intuitivo* de nuestra propia existencia y una percepción interna infalible de que existimos. En todo otro acto de sensación, razonamiento o pensamiento, somos conscientes frente a nosotros mismos de nuestro propio ser y *sobre este punto no nos falta el más alto grado de certeza*".

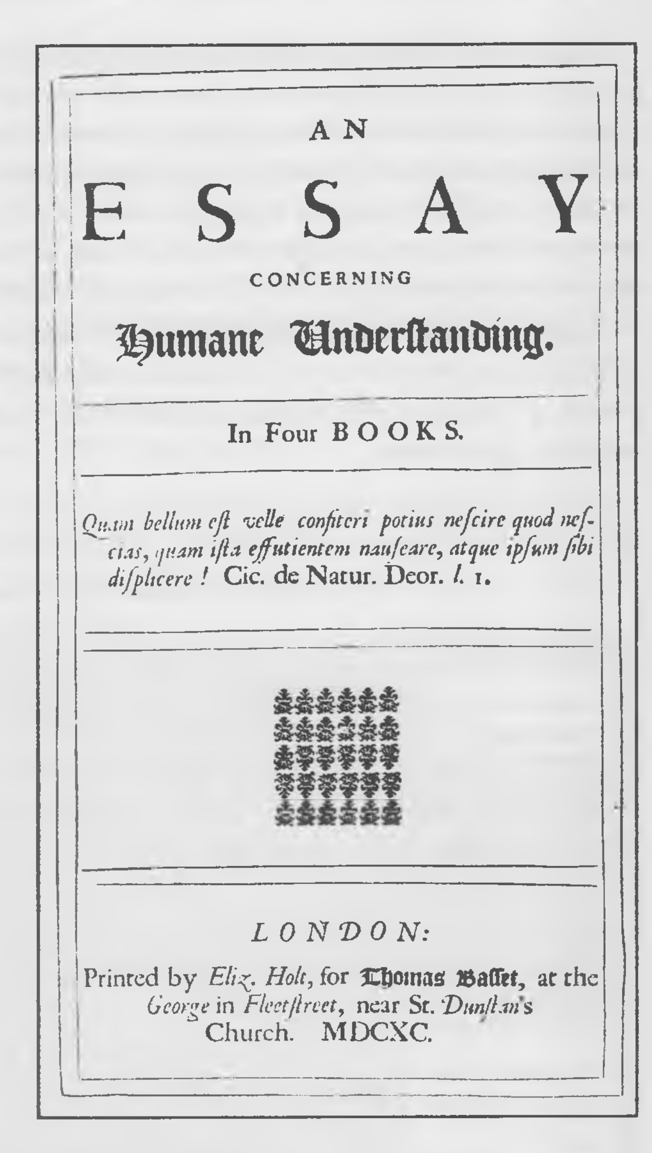
11. El conocimiento de Dios

La demostración de la existencia de Dios es hecha por Locke retomando el antiguo principio metafísico *ex nihilo nihil* y el de causalidad, del modo siguiente. Sabemos con absoluta seguridad que hay algo que *existe realmente*. Además "el hombre sabe, por certeza intuitiva, que *la nada pura no produce un ser real y que no puede ser igual a dos ángulos rectos*. Si un hombre no sabe que el no-ser o la ausencia de cualquier ser, no puede ser igual a dos ángulos rectos, es imposible que conozca cualquier demostración de Euclides. Pero si sabemos que hay un ser real y que el no-ser no puede producir un ser real, esa es la demostración evidente que *desde la eternidad ha existido algo*; por lo mismo, lo que no ha existido desde la eternidad ha tenido principio; y lo que ha tenido un principio debe ser producido por otra cosa distinta de sí mismo".

Locke demuestra que eso otro del que procede nuestro ser debe ser omnipotente, omnisciente, eterno.

Es bueno mencionar que el "empirista" Locke piense que *la existencia de* Dios *es justamente más cierta que lo que los sentidos manifiestan*.

Éstas son sus palabras: "De lo que se ha dicho, resulta claro para mí que tenemos un conocimiento de la existencia de Dios más cierto que de cualquier otra cosa que nuestros sentidos nos hayan manifestado inmediatamente. *Más aún, me atrevo a decir que hay un* Dios, *con mayor certeza que aquella con la que conocemos que hay algo distinto fuera de nosotros*. Cuando digo que *conocemos*, pienso que hay en nosotros, a nuestro alcance, un conocimiento en el que no podemos fallar si aplicamos al mismo nuestro espíritu, como lo hacemos en muchas otras investigaciones".



AN

ESSAY

CONCERNING

Humane Understanding.

In Four BOOKS.

Quam bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quam ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere! Cic. de Natur. Deor. *l.* 1.

LONDON:

Printed by *Eliz. Holt*, for Thomas Basset, at the *George* in *Fleetstreet*, near St. *Dunstan's* Church. MDCXC.

Frontispicio del *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En esta importante obra está prèsente el objetivo de Locke: establecer el origen, la naturaleza y el valor del conocimiento humano y de definir los límites entre los que el entendimiento humano puede moverse.

12. El conocimiento de los objetos externos

De la existencia de las cosas externas, estamos menos seguros que lo que estamos de nuestra existencia o de la de Dios. Locke afirma: "Tener la idea de algo en nuestro espíritu no prueba la existencia de dicha cosa, como el retrato de una persona no hace evidente su existencia en el mundo o las visiones de un sueño no constituyen, como tales, una historia verdadera".

Sin embargo, es claro que como nosotros no creamos nuestras ideas, éstas han de ser producidas por los objetos externos. Pero podemos estar seguros de la existencia de un objeto que produzca en nosotros una idea, *sólo cuando la sensación es actual*. Estamos seguros del objeto que vemos *mientras lo vemos y hasta cuando lo veamos* (por ejemplo, esta hoja de papel); cuando se sustraiga a nuestra *sensación* actual, no podemos tener más certeza de su existencia (pues podría ser rota o destruida). En todo caso, este tipo de evidencia de la existencia de las cosas fuera de nosotros es *suficiente* para los fines de nuestra vida.

Finalmente, en lo concerniente al problema de la *conformidad* de las ideas con las cosas (si y hasta qué punto las ideas reproduzcan exactamente los arquetipos de las cosas), remitimos a cuanto se dijo sobre el problema de la naturaleza, la esencia, las cualidades primarias y secundarias.

IV. La *probabilidad, la fe y la razón*

El juicio de probabilidad → § 1

√ Por debajo de los tres grados de certeza está el *juicio de probabilidad* en el que el acuerdo entre las ideas no es *percibido* sino sólo *supuesto*. Hay diversas formas de probabilidad, fundadas:

a) Sobre la conformidad de algo con nuestras experiencias pasadas.
b) Sobre el testimonio de otros hombres.
c) Sobre la *analogía*.
d) Sobre el testimonio de Dios mismo, es decir, sobre la *revelación*, y nuestro asentimiento al mismo es la *fe*, que es, por lo tanto, un principio seguro de asentimiento que no da lugar a dudas.

El verdadero núcleo cristiano es la fe en Jesús → § 2

√ El interés religioso de Locke está en captar la revelación y en indicar su rasgo esencial, que él pone en la *fe en Jesús, el Mesías*: éste es el núcleo mínimo verdadero, necesario y suficiente, para llamarse cristiano; las otras verdades se añaden a ésta o la suceden.

Todo eso, además de que Locke nunca negó el cristianismo ni el elemento sobrenatural ni el misterio, hace de él un filósofo extraño al deísmo, al que quizás alguna vez se acercó.

1. Hay diversas formas de probabilidad en el acuerdo entre las ideas

Por debajo de los tres grados de certeza, ya descritos, está el *juicio de probabilidad*, en el que el acuerdo entre las ideas no es percibido (inmediata o mediatamente), sino que es solamente supuesto.

Por lo tanto, la probabilidad es sólo la apariencia del acuerdo o del desacuerdo mediante la intervención de pruebas en las que la conexión de las ideas no es constante ni inmutable, o al menos no es percibida como tal "sino que eso aparece, la mayoría de las veces, como tal y es suficiente para inducir al espíritu a que juzgue la proposición como verdadera o falsa, más que lo contrario".

Se dan, naturalmente, diversas formas de probabilidad:

1) Una primera, que se basa en la conformidad de algo con nuestras experiencias pasadas, (si hemos experimentado que ciertas cosas han sucedido siempre de una determinada manera, podemos pensar que es probable que continúen sucediendo de la misma forma o similarmente).
2) Una segunda, basada en el testimonio de otros hombres; y en este caso, la mayor probabilidad se tiene cuando hay acuerdo entre todos los testimonios.

Hay, además, otra forma de probabilidad que no concierne a datos de hecho susceptibles de observaciones, como aquellos de los que ya se habló, sino a otros tipos de cosas, como por ejemplo, la existencia de otras inteligencias diferentes de las nuestras (ángeles) o el modo profundo como actúa la naturaleza (las explicaciones de ciertos fenómenos físicos). En estos casos, la regla de probabilidad se fundamenta en la *analogía*.

Finalmente, está la *fe*, a la que Locke confiere la máxima dignidad. Éste es el texto principal de este argumento: "Además de las que hemos mencionado hasta ahora, hay otro tipo de proposiciones *que exige el grado más alto de nuestro consentimiento con base en un simple testimonio*, sea que la cosa propuesta concuerde o no con la experiencia común y con el curso ordinario de las cosas. La razón de esto es que el *testimonio es el de Uno que no puede engañar ni ser engañado, es decir, Dios mismo*. Este testimonio incluye una seguridad que está más allá de la duda, una prueba sin excepciones. Con un peculiar nombre es llamado *revelación* y nuestro asentimiento a ella es la *fe*; la cual determina absolutamente nuestros espíritus y excluye perfectamente toda incertidumbre como hace el conocimiento; y así como no podemos dudar de nuestro ser, tampoco podemos dudar que la revelación que nos viene de Dios, sea verdadera. De modo que la fe es un principio establecido y segu-

ro de consentimiento y de seguridad y no da lugar a duda o vacilación. *Solamente debemos estar seguros que se trata de una revelación divina y que la comprendamos exactamente* [...]".

Locke está convencido de que la fe, en último análisis, no es otra cosa que: "Un asentimiento basado en la razón más alta".

2. La verdad fundamental: para llamarse cristianos es necesario creer en "Jesús, el Mesías"

Con frecuencia se ha convertido a Locke en un "deísta" o en un "pre-deísta". Pero, en la *Carta al Reverendísimo Edward Stilklingfleet*, de 1697, él rechaza firmemente el acercamiento a los deístas.

En *Racionabilidad del cristianismo* (obra frecuentemente mal interpretada, y que dio origen a una serie de polémicas) Locke no pretendió transformar el discurso del cristianismo en uno racional: *para él, fe y razón son ámbitos diferentes.*

Lo que apremia a Locke es captar la revelación y establecer su núcleo esencial, es decir, concretar cuáles son las verdades en las que se debe creer para ser cristiano. Nuestro filósofo llega a la conclusión de que éstas se reducen a una fundamental: creer que Jesús es el Mesías; lo que equivale a decir que "Jesús es hijo de Dios". No es que para Locke *todas* las verdades se reduzcan a ésta, sino que constituye el mínimo núcleo verdadero en el que es necesario y suficiente creer para llamarse cristiano. Las otras verdades se añaden a ésta o son consecuencia.

Además, Locke no ha negado de hecho el cristianismo, ni el elemento sobrenatural ni el misterio y por eso el radicalismo deísta le resulta totalmente extraño. La *Racionabilidad del cristianismo* como también el *Ensayo sobre las cartas de san Pablo*, son, en realidad, obras de exégesis religiosa, con las que Locke concluye su itinerario espiritual.

El *Poscrito* a la *Carta a Edward Stillingfleet*, escrito por Locke en el castillo de Oates, en enero de 1697, concluye así: "La Sagrada Escritura es y será siempre la constante guía de mi consentimiento; y yo le prestaré siempre oído, porque contiene la verdad infalible respecto de las cosas de la máxima importancia. Quisiera decir, si pudiera, que en ella no hay misterios; pero debo reconocer que para mí los hay y siempre los habrá. En donde me falta la evidencia de las cosas, encontraré un fundamento suficiente para poder creer: Dios ha dicho esto. Por lo tanto, condenaría inmediatamente y refutaría toda mi doctrina, apenas se me demuestre que ella es contraria a cualquier doctrina revelada en la Escritura".

Esta era una toma de posición en perfecta armonía con las premisas gnoseológicas del *Ensayo sobre el entendimiento humano.*

V. *Las doctrinas morales y políticas*

√ En la base de las concepciones morales y políticas de Locke está el principio según el cual lo que estimula al hombre para actuar es, en general, el *malestar* de su espíritu por la necesidad de un bien ausente: cuando este bien es alcanzado, y cuando se lo alcanza, el *malestar* se convierte en *alivio*.

La ética de Locke es utilitarista y eudemonista. El constitucionalismo liberal → § 1-2

Por lo tanto, la libertad no consiste en "querer" sino en el *poder actuar y poder abstenerse de la acción*. La ética de Locke se configura como *utilitarista* y *eudemonista*. –el bien y el mal moral son el placer y el dolor, o también lo que nos procura placer o dolor–, y sin embargo en su base está la *ley divina revelada*, que la misma razón humana puede descubrir.

En el plano de la política, Locke teorizó el *constitucionalismo liberal*. La sociedad y el Estado nacen del derecho natural, que es racional, y el gobierno ciertamente tiene el poder ejecutivo y el legislativo, pero está siempre bajo el juicio del pueblo. Finalmente, en contraste con Hobbes, para Locke el Estado no debe intervenir en asuntos de religión: la fe no se puede *imponer* y, por lo tanto, se necesita la *tolerancia* con los distintos credos.

1. Fundamentos racionales de la moralidad

Menos rigurosas, aunque siempre interesantes, son las ideas morales y políticas de Locke, en las que los estudiosos han subrayado muchas variaciones.

Éstas son las concepciones básicas:

No tenemos leyes ni principios *innatos*, como ya se vio ampliamente.

Lo que impulsa al hombre a actuar y determina su voluntad y sus acciones, es la búsqueda de la felicidad y, como dice Locke, el sentido de *malestar* en el que se encuentra continuamente.

Locke no considera la libertad en el sentido de "libre albedrío", que habría implicado consideraciones metafísicas extrañas a su Empirismo. Por consiguiente, la libertad no está, para Locke, en el "querer" sino en la "capacidad para actuar o abstenerse de actuar". El hombre, además, tiene el poder de "aplazar" la realización de sus deseos, para examinarlos y ponderarlos atentamente y, por lo tanto, para reforzar ese poder concreto.

La ética de Locke, como toda ética de espíritu empirista, sólo puede ser *utilitarista* y *eudemonista*.

Las leyes, a las que comúnmente los hombres refieren sus acciones, son de tres clases:

EPISTOLA
de
TOLERANTIA
ad
Clarissimum Virum
T. A. R. P. T. O. L. A.
Scripta à
P. A. P. O. I. L. A.



GOUDÆ,
Apud JUSTUM AB HOEVE,
cIↃ IↃC LXXXIX.

Frontispicio de la primera edición latina de la *Carta sobre la tolerancia* de 1689. Para Locke, el Estado no debe intervenir en los asuntos de religión y, puesto que la fe no se puede imponer, es necesario tener respeto y tolerancia hacia los diversos credos religiosos.

1) *Divinas*.

2) *Civiles*.

3) *De opinión pública o reputación*.

1) Las acciones humanas, juzgadas a la luz de las primeras leyes, son "pecados" o "deberes".

2) Las acciones humanas, juzgadas a la luz de las leyes segundas, son "delictuosas" o "inocentes".

3) Las acciones humanas, juzgadas a la luz de la tercera clase de leyes, son "virtudes" o "vicios".

Por lo tanto, en la base de la moralidad está la *ley revelada* que Locke hace coincidir con la que fue "promulgada por medio de las luces de la naturaleza", es decir, con aquella ley que la razón humana puede descubrir.

2. El constitucionalismo liberal de Locke

En sus escritos políticos, Locke teorizó la forma de constitucionalismo liberal, que había defendido, y que se impuso en Inglaterra con la revolución de 1688.

La monarquía no se fundamenta sobre el derecho divino. Ésta es una tesis –dice Locke– que aunque esté en boga en los tiempos modernos, no se encuentra ni en las Escrituras ni en los Padres antiguos.

La sociedad y el Estado nacen del derecho de la naturaleza, que coincide con la razón, la cual dice que, al ser los hombres todos iguales e independientes, "ninguno ha de hacer daño a los otros en la vida, en la salud, en la libertad y en las posesiones". Son, pues,

derechos naturales, el derecho a la *vida*, a la *libertad*, el derecho a la *propiedad* y la *defensa de estos derechos*.

El fundamento del origen del Estado es, entonces, la *razón*, y no el instinto salvaje, como en Hobbes.

Reuniéndose en sociedad, los ciudadanos renuncian no sólo al derecho de defenderse cada uno por cuenta propia, y con eso no debilitan sino que refuerzan los otros derechos.

El Estado tiene el poder de legislar (poder legislativo), de imponer las leyes o hacerlas cumplir (poder ejecutivo). Esos mismos derechos de los ciudadanos, para cuya defensa nacieron, marca los límites del poder del Estado. Por lo tanto, los ciudadanos conservan el derecho de rebelarse al poder estatal cuando éste actúa contrariamente a la finalidad para la cual apareció. Los gobernantes están sometidos al juicio del pueblo.

Según Locke, y en esto se opone a Hobbes, el Estado no debe intervenir en asuntos de religión. Y como la fe no puede *imponerse*, es necesario que haya respeto y *tolerancia* para los diversos credos religiosos: "La tolerancia para con quienes discrepan de los otros por la religión, es tan conforme al *Evangelio* y a la *razón*, que es monstruoso que haya hombres ciegos ante tanta luz".

LOCKE
EL EMPIRISMO CRÍTICO

El programa del empirismo de Locke, es:
EXAMINAR LAS CAPACIDADES, FUNCIONES Y LÍMITES DEL ENTENDIMIENTO HUMANO,
CON EL FIN DE ESTABLECER EL ORIGEN, LA NATURALEZA Y EL VALOR DEL CONOCIMIENTO HUMANO.

Objeto
del entendimiento humano
cuando piensa es
la idea:
la *conciencia* en torno a una idea coincide
con la *presencia* misma de la idea
en la mente.

La fuente de
todo nuestro conocimiento es
la experiencia:
la observación tanto de los objetos externos
sensibles como de las operaciones
internas del espíritu.

Todas las ideas derivan de la experiencia.
La mente es una *tabula rasa* en la que sólo la experiencia escribe los contenidos.

Experiencia externa:
IDEAS SIMPLES DE SENSACIÓN
(producidas en nosotros por las *cualidades* de los objetos externos.

Experiencia interna:
IDEAS SIMPLES DE REFLEXIÓN
(operaciones del espíritu).

Cualidades primarias y reales de los cuerpos (extensión, movimiento, etc.), las ideas correspondientes son copias exactas de las mismas.

Cualidades secundarias (colores, sabores, etc.) en parte *subjetivas*, porque no se parecen exactamente a las cualidades primarias.

Volición (voluntad).

Percepción (entendimiento).

IDEAS COMPLEJAS:
1. Modos: Ideas de afección de las sustancias (espacio, duración, acciones morales)
2. Sustancias: Ideas de un sustrato común a ideas conexas (corporales, espirituales)
3. Relaciones: ideas de relación (causalidad, identidad, ideas morales)
La idea compleja de una cosa, designada con el nombre de esta última, es la "esencia" de la cosa misma.

1. Retención.
2. Distinción.
3. Confrontación.
4. Composición.
5. Abstracción.

IDEAS GENERALES:
No pertenecen a las cosas, son invenciones del entendimiento y se refieren sólo a los signos lingüísticos.

GRADOS DE PERCEPCIÓN Y DE CERTEZA

1. *Intuición*: evidencia inmediata (conocimiento de la propia existencia): modo más claro y seguro de conocimiento.
2. *Demostración*: por el razonamiento (conocimiento de Dios).
3. *Sensación*: (conocimiento de las cosas externas).

La apariencia del acuerdo o del desacuerdo entre las ideas es la *probabilidad* (cuya forma más alta es la *fe*).

El *conocimiento*
es la percepción de la conexión o del acuerdo o desacuerdo y del contraste entre las ideas.

LOCKE

1. LA CRÍTICA DEL INNATISMO

La primera consecuencia del principio fundamental de Locke, todas las ideas proceden siempre y sólo de la experiencia, es que no hay ideas innatas.

Esta imponente argumentación, que polemiza especialmente con el llamado de los innatistas al "consenso universal", es desarrollada por Locke en el primer libro del Ensayo sobre el entendimiento humano (1690).

1.1 La opinión equivocada de que existen ideas innatas

Es opinión establecida entre algunos hombres, que hay en el entendimiento ciertos principios innatos; algunas nociones primarias, caracteres, como impresos en la mente del hombre, que el alma recibe en su primer ser y que trae al mundo con ella. Bastaría, para convencer al desprejuiciado lector de la falsedad de semejante suposición, limitarme a mostrar (como espero hacerlo en las siguientes partes de esta obra) de qué modo los hombres, con el solo empleo de sus facultades naturales, pueden alcanzar todo el conocimiento que poseen sin la ayuda de ninguna impresión innata, y pueden llegar a la certeza sin tales nociones o principios innatos. Porque me imagino que fácilmente se concederá que sería impertinente suponer que son innatas las *ideas* de color, tratándose de una criatura a quien Dios dotó de vista y del poder de recibirlas a partir de los objetos externos, por medio de los ojos. Y no menos absurdo sería atribuir algunas verdades a ciertas impresiones de la naturaleza y a ciertos caracteres innatos, cuando podemos observar en nosotros mismos algunas facultades adecuadas para alcanzar tan fácil y seguramente un conocimiento de aquellas verdades, como si hubiesen sido originalmente impresas en nuestra mente.

Empero, como a un hombre no se le permite impunemente seguir sus propios pensamientos en la busca de la verdad cuando lo conducen, por poco que sea, fuera del camino habitual, expondré las razones que me hicieron dudar de la verdad de aquella opinión, para que sirvan de excusa a mi yerro, si en él he incurrido, lo que dejo al juicio de quienes, como yo, están dispuestos a abrazar la verdad doquiera que la hallen.

1.2 El argumento del acuerdo universal y su deficiencia

Nada se presupone más comúnmente que el que haya unos ciertos principios, tanto especulativos como prácticos (pues se habla de los dos), aceptados univer-

salmente por la humanidad. De aquí se infiere que deben ser unas impresiones permanentes que reciben las almas de los hombres en su primer ser, y que las traen al mundo con ellas de un modo tan necesario y tan real como traen las facultades que les son inherentes.

Este argumento, sacado del consenso universal, tiene en sí este inconveniente: que aun siendo cierto que de hecho hubiera unas verdades asentidas por toda la humanidad, eso no probaría que eran innatas, mientras haya otro modo de mostrar de qué manera pudieron llegar los hombres a ese universal acuerdo acerca de esas cosas que todos aceptan; lo que me parece que puede mostrarse.

Quien, por lo tanto, hable de nociones innatas en el entendimiento, no puede (si de ese modo significa una cierta clase de verdades) significar que tales nociones sean en el entendimiento de manera que el entendimiento no las haya jamás percibido, y de las cuales sea aún totalmente ignorante. Porque si estas palabras: *ser en el entendimiento* tienen algún sentido recto, significan ser entendidas. De tal suerte que ser en el entendimiento y no ser entendido; ser en la mente y nunca ser percibido, es tanto como decir que una cosa es y no es en la mente o en el entendimiento. Si, por lo tanto, estas dos proposiciones: cualquier cosa *que es, es, y es* imposible que la misma cosa sea y no sea, fueran de las impresas por la naturaleza, los niños no podrían ignorarlas; los pequeñuelos y todos los dotados de alma tendrían que tenerlas necesariamente en el entendimiento conocerlas como verdaderas y otorgarles su asentimiento.

Tomado de: LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 21-24.

2. EL ORIGEN DE LAS IDEAS

En el libro segundo del Ensayo sobre el entendimiento humano, *Locke se ocupa directamente del origen de las ideas simples, que constituyen los elementos primarios del pensamiento.*

Las ideas proceden exclusivamente de la experiencia y precisamente de ésta, ya sea externa (sensación), o interna (reflexión).

2.1 La idea es el objeto del pensamiento

Puesto que todo hombre es consciente para sí mismo de que piensa, y siendo aquello en que su mente se ocupa, mientras está pensando, las ideas que están allí, no hay duda de que los hombres tienen en su mente varias ideas, tales como las expresadas por las palabras *blancura, dureza, dulzura, pensar, moción, hombre, elefante, ejér-*

cito, ebriedad y otras. Resulta, entonces, que lo primero que debe averiguarse es cómo llega a tenerlas. Ya sé que es doctrina recibida que los hombres tienen ideas innatas y ciertos caracteres originarios impresos en la mente desde el primer momento de su ser. Semejante opinión ha sido ya examinada por mí con detenimiento, y supongo que cuanto tengo dicho en el libro anterior será mucho más fácilmente admitido una vez que haya mostrado de dónde puede tomar el entendimiento todas las ideas que tiene, y por qué vías y grados pueden penetrar en la mente, para lo cual invocaré la observación y la experiencia de cada quien.

2.2 Las dos fuentes del conocimiento humano

Supongamos, entonces, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, en una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todo ese material de la razón y del conocimiento? A esto contesto con una sola palabra, de la *experiencia*: he allí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva. Las *observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros* mismos, *es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar.* Éstas son las dos fuentes del conocimiento de donde dimanan todas las ideas que tenemos o que podamos naturalmente tener.

2.3 Los llamados principios especulativos no son objeto de acuerdo universal

Pero, lo que es peor, este argumento del consenso universal que se ha empleado para probar los principios innatos, me parece que es una demostración de que no hay tales principios innatos, porque no hay ningún principio al cual toda la humanidad preste un asentimiento universal. Comenzaré con los especulativos, ejemplificando el argumento en esos celebrados principios de la demostración de que toda cosa *que es*, es, y de que *es imposible que la misma cosa sea y no sea*, que me parece, entre todos, tendrían el mayor derecho al título de innatos. Gozan de tan firme fama de ser máximas de universal aceptación, que parecerá extraño, sin duda, que alguien lo ponga en duda. Sin embargo, me tomo la libertad de afirmar que esas proposiciones andan tan lejos de recibir el asentimiento universal, que gran parte de la humanidad ni siquiera tiene noticia de ellas.

2.4 Los niños y los débiles mentales ignoran los principios especulativos que, desde luego, son innatos

Porque, primero, es evidente que todos los niños y los idiotas no tienen la menor aprehensión o pensamiento de aquellas proposiciones, y semejante carencia basta para destruir aquel asenso universal, que forzosamente tiene que ser el concomitante necesario de toda verdad innata. Pues me parece casi contradictorio decir que hay verdades impresas en el alma que ella no percibe y no entiende, ya que, si algo significa eso de estar impresas, es que, precisamente, ciertas verdades son percibidas, porque imprimir algo en la mente, sin que la mente lo perciba, me parece apenas inteligible. Si, por lo tanto, los niños y los idiotas tienen alma, es que tienen mentes con aquellas impresiones, y será inevitable que las perciban y que necesariamente conozcan y asientan a aquellas verdades; pero como eso no acontece, es evidente que no existen tales impresiones. Porque, si no son nociones naturalmente impresas ¿cómo, entonces, pueden ser innatas? Y si sí son nociones impresas ¿cómo, entonces, pueden no ser conocidas? Decir que una noción está impresa en la mente, y al mismo tiempo decir que la mente la ignora y que aún no la advierte, es tanto como reducir a nada esa impresión. De ninguna proposición puede decirse que esté en la mente, de la cual ella no tenga aún noticia, de la cual no sea aún consciente. Porque si de alguna proposición puede decirse eso, entonces, por la misma razón, de todas las proposiciones que son ciertas y a las cuales la mente es capaz de asentir, podrá decirse que están en la mente y que son impresas. Puesto que si acaso pudiera decirse de alguna que está en la mente, la cual aún no la conoce, tiene que ser sólo porque es capaz de conocerla; y de eso, en efecto, es capaz la mente de todas las verdades que llegue jamás a conocer. Pero es más, de ese modo puede haber verdades impresas en la mente de que jamás tuvo ni pudo tener conocimiento; porque un hombre puede vivir mucho y al fin morir en la ignorancia de muchas verdades de que su mente era capaz de conocer, y de conocerlas con certeza. De tal suerte que si la capacidad de conocer es el argumento en favor de la impresión natural, a esa cuenta, todas las verdades que un hombre llegue a conocer serán, todas, innatas; y este tan gran alegato no pasa de ser sino un modo muy impropio de hablar; el cual, mientras pretende afirmar lo contrario, nada dice distinto de quienes niegan los principios innatos. Porque nadie, creo, jamás negó que la mente sea capaz de conocer varias verdades. La capacidad, dicen, es innata; el conocimiento, adquirido. Pero, ¿a qué fin, entonces, tanto empeño en favor de ciertas máximas innatas? Si las verdades pueden imprimirse en el entendimiento sin ser percibidas, no alcanzo a ver la diferencia que pueda haber entre cualesquiera verdades de que la mente sea capaz de conocer, por lo que se refiere a su origen. Forzosamente todas son innatas o todas son adventicias, y en vano se intentará distinguirlas.

a. La sensación

En primer lugar, nuestros sentidos, que tienen trato con objetos sensibles particulares, transmiten respectivas y distintas *percepciones* de cosas a la mente, según los variados modos en que esos objetos los afectan, y es así como llegamos a poseer esas ideas que tenemos del *amarillo, del blanco, del calor, del frío, de lo blando, de lo duro, de lo amargo, de lo dulce,* y de todas aquellas que llamamos cualidades sensibles. Lo cual, cuando digo que eso es lo que los sentidos transmiten a la mente, quiere decir, que ellos transmiten desde los objetos externos a la mente lo que en ella producen aquellas percepciones. A esta gran fuente que origina el mayor número de las ideas que tenemos, puesto que dependen totalmente de nuestros sentidos y de ellos son transmitidas al entendimiento, la llamo *sensación*.

b. La reflexión

Pero, en segundo lugar, la otra fuente de donde la experiencia provee de ideas al entendimiento es la percepción de las operaciones interiores de nuestra propia mente al estar ocupada en las ideas que tiene; las cuales operaciones, cuando el alma reflexiona sobre ellas y las considera, proveen al entendimiento de otra serie de ideas que no podrían haberse derivado de cosas externas: tales, las ideas de *percepción, de pensar, de dudar, de creer, de razonar, de conocer, de querer,* y de todas las diferentes actividades de nuestras propias mentes, de las cuales, puesto que tenemos de ellas conciencia y que podemos observarlas en nosotros mismos, recibimos en nuestro entendimiento ideas tan distintas como recibimos de los cuerpos que afectan a nuestros sentidos. Esta fuente de origen de ideas la tiene todo hombre en sí mismo, y aunque no es un sentido, ya que no tiene nada que ver con objetos externos, con todo se parece mucho y puede llamársele con propiedad sentido interno. Pero, así como a la otra la llamé sensación, a ésta la llamo *reflexión*, porque las ideas que ofrece son sólo tales como aquellas que la mente consigue al reflexionar sobre sus propias operaciones dentro de sí misma. Por lo tanto, en lo que sigue de este discurso, quiero que se entienda por *reflexión* esa advertencia que hace la mente de sus propias operaciones y de los modos de ellas, y en razón de los cuales llega el entendimiento a tener ideas acerca de tales operaciones. Estas dos fuentes, digo, a saber: las cosas externas materiales, como objetos de sensación, y las operaciones internas de nuestra propia mente, como objetos de reflexión, son, para mí, los únicos orígenes de donde todas nuestras ideas proceden inicialmente. Aquí empleo el término "operaciones" en un sentido amplio para significar, no tan sólo las acciones de la mente respecto a sus ideas, sino ciertas pasiones que algunas veces surgen de ellas, tales como la satisfacción o el desasosiego que cualquier idea pueda provocar.

2.5 No hay otra fuente de conocimiento

Me parece que el entendimiento no tiene el menor vislumbre de alguna idea que no sea de las que recibe de uno de esos dos orígenes. *Los objetos externos proveen a* la mente *de* ideas de cualidades *sensibles*, que son todas esas diferentes percepciones que producen en nosotros; y la mente provee al entendimiento con ideas de sus propias operaciones. Si hacemos una revisión completa de todas estas ideas y de sus distintos modos, combinaciones y relaciones,.veremos que contienen toda la suma de nuestras ideas, y que nada tenemos en la mente que no proceda de una de esas dos vías. Examine cualquiera sus propios pensamientos y hurgue a fondo en su propio entendimiento, y que me diga, después, si no todas las ideas originales que tiene allí son de las que corresponden a objetos de sus sentidos, o a operaciones de su mente, consideradas como objetos de su reflexión. Por más grande que se imagine el cúmulo de los conocimientos alojados allí, verá, si lo considera con rigor, que en su mente no hay más ideas sino las que han sido impresas por conducto de una de esas dos vías.

Tomado de Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. *Op. cit*. pp. 83-85.

3. LAS IDEAS COMPLEJAS

El espíritu, pasivo en la recepción de las ideas simples, una vez que las recibe, es capaz de actuar activamente sobre ellas de diversos modos, y sobre todo puede combinar las ideas entre sí, formando así ideas complejas.

3.1 Las ideas simples

a. Carácter elemental de las ideas simples

Para entender mejor la naturaleza, el modo y el alcance de nuestro conocimiento, es de observarse cuidadosamente una circunstancia respecto a las ideas que tenemos, y es que algunas de ellas son simples y algunas son complejas.

Aun cuando las cualidades que afectan a nuestros sentidos están en las cosas mismas, tan unidas y mezcladas que no hay separación o distancia entre ellas, con todo, es llano que las ideas que esas cualidades producen en la mente le llegan, por vía de los sentidos, simples y sin mezcla. Porque, si bien es cierto que la vista y el tacto toman frecuentemente del mismo objeto y al mismo tiempo de las diferentes, como cuando un hombre ve un tiempo el movimiento y el color, y como cuando la mano siente la suavidad y el calor de un mismo trozo de cera, sin embargo, las ideas simples así unidas en un mismo sujeto son tan perfectamente distintas

como las que llegan por diferentes sentidos. La frialdad y la dureza, que un hombre siente en un pedazo de hielo, son, en la mente, Ideas tan distintas como el aroma y la blancura de un lirio, o como el sabor del azúcar y el aroma de una rosa. Y nada hay más llano para un hombre que las percepciones claras y distintas que tiene de esas Ideas simples; las cuales, siendo cada una en sí mismas no compuestas, no contienen nada en sí, sino una apariencia o concepción uniforme en la mente, que no puede ser distinguida en Ideas diferentes.

b. El espíritu no puede ni crear ni destruir las ideas simples

Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, le son sugeridas y proporcionadas a la mente por sólo esas dos vías arriba mencionadas, a saber: sensación y reflexión. Una vez que el entendimiento está provisto de esas ideas simples tiene la potencia de repetirlas, compararlas y unirlas en una variedad casi infinita, de tal manera que puede formar a su gusto nuevas ideas complejas. Empero, no está en el más elevado ingenio o en el entendimiento más amplio, cualquiera que sea la agilidad o variedad de su pensamiento, inventar o idear en la mente una sola idea simple, que no proceda de las vías antes mencionadas; ni tampoco le es dable a ninguna fuerza del entendimiento destruir las que ya están allí; ya que el imperio que tiene el hombre en este pequeño mundo de su propio entendimiento se asemeja mucho al que tiene respecto al gran mundo de las cosas visibles, donde su poder, como quiera que esté dirigido por el arte y la habilidad, no va más allá de componer y dividir los materiales que están al alcance de su mano; pero es impotente en el sentido de hacer la más mínima partícula de materia nueva, o de destruir un sólo átomo de lo que ya está en el ser. Igual incapacidad encontrará en sí mismo todo aquel que se ponga a modelar en su entendimiento cualquier idea simple que no haya recibido por sus sentidos, procedente de objetos externos, o por la reflexión que haga sobre las operaciones de su propia mente acerca de ellas. Y yo quisiera que alguien tratase de imaginar un sabor jamás probado por su paladar, o de formarse la idea de un aroma nunca antes olido; y cuando pueda hacer esto, yo sabré concluir también que un ciego tiene ideas de los colores, y que un sordo tiene nociones distintas y verdaderas de los sonidos [...].

3.2 Las ideas complejas

a. El espíritu forma las ideas complejas con las simples

Hasta aquí hemos considerado aquellas ideas para cuya recepción la mente es sólo pasiva, es decir, aquellas ideas simples que recibe por las vías de la sensación y de la reflexión, antes mencionadas, de manera que la mente no puede producir

por sí sola una de esas ideas, ni tampoco puede tener ninguna idea que no consista enteramente de ellas. Pero aunque es cierto que la mente es completamente pasiva en la recepción de todas sus ideas simples, también es cierto que ejerce varios actos propios por los cuales forma otras ideas, compuestas de sus ideas simples, las cuales son como los materiales y fundamento de todas las demás. Los actos de la mente por los cuales ejerce su poder sobre sus ideas simples son principalmente estos tres: 1) Combinando en una idea compuesta varias Ideas simples; es así como se hacen todas las ideas complejas. 2) El segundo consiste en juntar dos ideas, ya sean simples o complejas, para ponerlas una cerca de la otra, de tal manera que pueda verlas a la vez sin combinarlas en una; es así como la mente obtiene todas sus ideas de relaciones. 3) El tercero consiste en separarlas de todas las demás ideas que las acompañan en su existencia real; esta operación se llama abstracción, y es así como la mente hace todas sus ideas generales. Todo esto muestra cuál es el poder del hombre, y que su modo de operar es más o menos el mismo en los mundos material e intelectual. Porque en ambos casos los materiales de que dispone son tales que el hombre no tiene poder sobre ellos, ni para fabricarlos, ni para destruirlos; cuanto puede hacer el hombre, es, o bien unirlos, o bien juntarlos, o bien separarlos completamente. Comenzaré aquí con la primera operación, visto el propósito que tengo de estudiar las ideas complejas, y pasaré a examinar las otras dos en el sitio que les corresponde. Así como se observa que las ideas simples existen unidas en diversas combinaciones, así la mente tiene el poder de considerar a varias ideas unidas, como una sola idea, y eso es así no sólo según se dan unidas en los objetos externos, sino según ella misma las ha unido. A las ideas así hechas de varias ideas simples unidas las llamo ideas complejas. Tales son *la belleza, la gratitud, un hombre, un ejército, el universo*. Y aunque son compuestas de varias ideas simples, o de ideas complejas formadas de ideas simples, sin embargo, cuando la mente quiere, las considera a cada una por sí sola, como una cosa entera significada por un nombre.

Por esta facultad de repetir y unir sus ideas, la mente tiene un gran poder en variar y en multiplicar los objetos de sus pensamientos, infinitamente más allá de lo que le proporcionan la sensación y la reflexión. Pero todo esto no se sale de las Ideas simples que la mente recibe de esas dos fuentes, Ideas que son, en definitiva, los materiales de todas las composiciones que haga. Porque las Ideas simples provienen todas de las cosas mismas, y de esa clase de Ideas la mente no puede tener ni más ni otras que las que le son sugeridas. No puede tener otras ideas de las cualidades sensibles fuera de las que le llegan del exterior por los sentidos, ni ninguna otra idea de distintas especies de operaciones de una sustancia pensante, que no sean las que encuentra en sí misma. Empero, una vez que la mente tiene ya esas ideas simples, no queda reducida a la mera observación de ellas, y de lo que

se presenta del exterior, puede, por su propia potencia, unir esas ideas que ya tiene, y producir nuevas ideas complejas, que jamás recibió así formadas.

b. Modos, sustancias, relaciones

Cualquiera que sea la manera como las ideas complejas se componen y descomponen, y aun cuando su número sea infinito, y no tenga término la variedad con que llenan y ocupan los pensamientos de los hombres, sin embargo, me parece que pueden comprenderse todas dentro de estos tres capítulos:

1) Los modos.
2) Las sustancias.
3) Las relaciones.

Primero, llamo *modos* a esas ideas complejas que, por compuestas que sean, no contengan en sí el supuesto de que subsisten por sí mismas, sino que se las considera como dependencias o afecciones de las sustancias. Tales son las ideas significadas por las palabras *triángulo*, *gratitud*, *asesinato*, etc. Y si empleo la palabra modo en un sentido un tanto diferente de su significación habitual, pido perdón; pero es que resulta inevitable en las disertaciones que se desvían de las nociones comúnmente recibidas, ya sea fabricar palabras nuevas, ya usar palabras viejas con una significación un tanto nueva, y este último expediente es quizás el más tolerable para el presente caso.

Hay dos clases de estos *modos* que merecen consideración separada.

Primero, hay algunos que sólo son variantes o combinaciones diferentes de una y la misma idea simple, sin mezcla de ninguna otra. Por ejemplo una *docena*, *una veintena*, que no son sino las Ideas de otras tantas unidades distintas que han sido sumadas, y a éstas llamo *modos simples*, en cuanto que quedan contenidas dentro de los límites de una Idea simple.

Pero, segundo, hay algunos otros compuestos de ideas simples de diversas especies, que han sido unidas para producir una sola idea compleja; por ejemplo, *la belleza*, que consiste en una cierta composición de color y forma que produce gozo en el espectador, *y el robo*, que siendo la oculta mudanza de la posesión de alguna cosa, sin que medie el consentimiento de su dueño, contiene, como es patente, una combinación de varias ideas de diversas clases; y a éstos llamo *modos mixtos*.

Segundo, las ideas de las *sustancias* son aquellas combinaciones de ideas simples que se supone representan distintas cosas *particulares* que subsisten por sí mismas, en las cuales la supuesta o confusa idea de sustancia, tal como es, aparece

siempre como la primera y principal. Es así que [...] una combinación de las ideas de una cierta forma, con las de un poder de moverse, pensar y razonar, unidas a la de sustancia, produce la idea común de un *hombre*. Ahora bien, también de las sustancias hay dos clases de ideas: la una, de sustancias singulares, según existen separadas, como de un *hombre* o una *oveja*; la otra, de varias sustancias reunidas, como un *ejército* de hombres, o un *rebaño* de ovejas; las cuales ideas *colectivas* de varias sustancias así reunidas, son, cada una, tan una sola idea como lo es la de un *hombre* o la de una *unidad*.

Tercero, la última especie de ideas complejas es la que llamamos *relación*, que consiste en la consideración y comparación de una idea con otra.

Tomado de: Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. *Op. cit.* pp. 97-99, 142-145.

CAPÍTULO XXI

GEORGE BERKELEY: EL INMATERIALISMO EN FUNCIÓN DE UNA APOLOGÍA RENOVADA

I. *Vida y obra de Berkeley*

Rasgos biográficos → § 1

√ George Berkeley nació en Kilkenny, Irlanda, en 1685. Estudió matemáticas, filosofía, lógica y los clásicos en el Trinity College, de Dublín, en donde obtuvo el doctorado en 1707. En 1709, publicó en Dublín *el Ensayo para una nueva teoría de la visión* y en 1710 el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*; en ese mismo año, se hizo sacerdote anglicano y profesor adjunto de griego en el Trinity College.

En 1713 se trasladó a Londres, en donde publicó los *Tres diálogos entre Hylas y Philonous* y conoció a Swift. Entre 1714 y 1720 viajó por Europa. En 1721, de regreso a Londres, se doctoró en teología y fue nombrado decano de la catedral de Derry. Convencido de que Europa estuviera ya condenada a una inevitable decadencia moral, presentó al Parlamento un proyecto para la fundación de un colegio universitario en América para educar a los jóvenes nativos americanos; zarpó en 1728 para América con la certeza de que había persuadido a todos de la bondad de su proyecto, y estuvo tres años en Rhode Island en donde compuso el *Alcifrón* (publicado luego en Londres en 1732); pero en 1731, viendo que los subsidios gubernamentales no llegaban, volvió a Inglaterra.

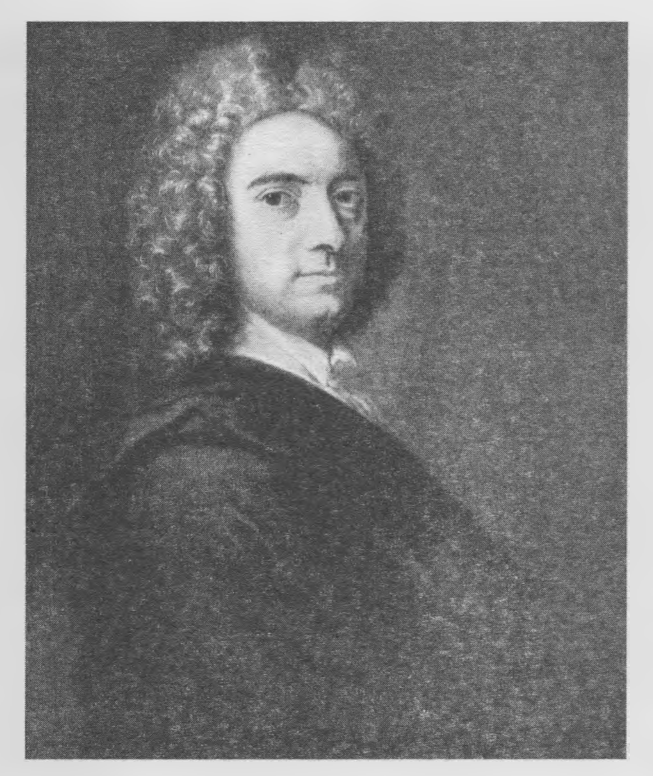
En 1734 fue nombrado obispo de la pequeña diócesis de Cloyne en Irlanda, donde permaneció hasta pocos meses antes de su muerte, ocurrida en 1753.

1. El proyecto de la fundación de un colegio universitario en América

George Berkeley es un pensador de primer plano en la primera mitad del Settecento. Empeñado en un *proyecto apologético* contra el materialismo, el ateísmo y los librepensado-

res, desarrolló una teoría del conocimiento nominalista y fenomenista, rica en ingeniosas argumentaciones e intuiciones que después de él continuarán preocupando y también interesando a muchos filósofos por cierto tiempo.

George Berkeley, irlandés, nació en Kilkenny en marzo de 1685, fue el primero de seis hijos. Educado en Dysert Castle, en la cercanía de Thomastown, a los once años entró en el colegio de Kilkenny y a los quince lo encontramos como alumno del Trinity College de Dublín. Aquí él estudió matemáticas, filosofía, lógica y los clásicos. En 1707 fue hecho *fellow*, es decir doctor, en el College, entre 1707 y 1708 compuso una serie de apuntes (*comentarios filosóficos*) que, como veremos, contienen los rasgos fundamentales de su *proyecto filosófico*. En 1709 publicó en Dublín el *Ensayo para una nueva teoría de la visión*; en el siguiente año, 1710, publicó –contaba sólo con veinticinco años– *el Tratado sobre los principios del conocimiento humano*.



George Berkeley (1685-1753) es, a la vez, el más paradójico y el más profundo de los empiristas ingleses. Su máxima "esse est percipi" marcó una etapa basilar en la historia de la gnoseología contemporánea.

Se ordenó sacerdote anglicano en 1710 y fue profesor adjunto de griego en el Trinity College de Dublín. En 1713 se fue para Londres donde publicó los *Tres Diálogos entre Hylas y Philonous*. En los *diálogos*, verdadera obra maestra de la literatura inglesa, vuelven las tesis del *Tratado*; y Philonous, inmaterialista, defiende propiamente la teoría del inmaterialismo contra Hylas, defensor de la realidad de la materia: "Yo, –dice Philonous– no soy del parecer de cambiar las cosas por ideas sino mejor las ideas por cosas; desde el momento en que aquellos objetos inmediatos de percepción que, según ustedes, son apenas apariencias de las cosas, yo los tomo por las mismas cosas reales".

En Londres, Berkeley conoció a J. Swift, también irlandés, quien lo presentó en la corte y allí conoció al conde de Peterborough. Berkeley lo acompañó, en calidad de capellán, en un viaje que, en 1714, lo llevó a París, Lyon, y, luego, en Italia hasta Livorno. En 1716, Berkeley emprendió un nuevo viaje, que terminó en 1720, en el que acompañó a George Ashe –hijo lisiado del obispo de Clogher– y visitó de nuevo París; se detuvo en Turín, luego permaneció en Nápoles, hizo un viaje a las Puglias; se quedó cuatro meses en Ischia; pasó un invierno en Sicilia y en 1718 se trasladó a Roma.

Entre tanto, contra la interpretación sustancialista de la teoría de Newton, escribió en latín el *De motu*. La ocasión para la composición de esta obra, fue la participación en un concurso proclamado por la Academia de Francia.

En el otoño de 1720 regresó a Londres. Se doctoró en teología en 1721 y luego de haber enseñado teología, griego y hebreo en el Trinity College de Dublín, fue nombrado decano de la catedral de Derry.

En este período, concibió el proyecto de fundar un colegio en las islas Bermudas, para evangelizar a los "salvajes" de América. Su idea era que Europa estaba ya condenada a una inevitable decadencia moral. Para él, la civilización y la religión podrían sobrevivir sólo si se estuviera en capacidad de llevarlas a pueblos jóvenes. Esther Vanhomrigh (llamada "Vanesa", mujer amada por Swift) le dejó la mitad de sus bienes y Berkeley, persuadido de que había convencido a todos de la bondad de su proyecto, zarpó de Inglaterra para América, en 1728. Estuvo tres años en Rhode Island, esperando los subsidios que se le habían prometido. Pero éstos no llegaron. Así que en 1731 volvió a Inglaterra. Y es él –como lo recuerda Bertrand Russell– el autor del célebre verso: "El camino del Imperio, toma la vía del Occidente", por el cual, la ciudad de Berkeley, en California, lleva su nombre. En los tres años que pasó en Rhode Island, en donde compró una granja y construyó una casa, compuso el *Alcifrón*, que fue publicado en Londres, en 1732.

En 1734, fue nombrado obispo de la pequeña diócesis de Cloyne, en Irlanda, en donde se dedicó a las obras filantrópicas y morales. Berkeley permaneció allí hasta pocos meses antes de su muerte, acaecida en 1753. Una epidemia, que estalló entre 1739 y 1740, fue la ocasión para que escribiera y publicara la *Siris, cadena de reflexiones e investigaciones filosóficas sobre la virtud del agua del alquitrán y otros diversos argumentos conectados entre sí y que surgen uno de otro.*

En el verano de 1752, se trasladó a Oxford en donde murió pocos meses después, el 4 de enero de 1753. En 1871, fue publicado póstumamente su informe del viaje a Italia, con el título: *Diario en Italia*.

II. Las ideas, el conocimiento humano y el gran principio: "esse est percipi".

Todas las ideas son sensaciones singulares → § 1-2

√ En el *Tratado sobre los pricipios del conocimiento humano*, Berkeley quiso deshacer el error de la imagen sustancialista-materialista del universo, hecha casi incuestionable por la ciencia moderna y sobre todo por la de Newton. Según su opinión, las causas de tal error son las dos creencias en el valor de las *ideas abstractas* y en la existencia de las *cualidades primarias*.

Como Locke, también Berkeley sostiene que el conocimiento humano es de *ideas* y no de hechos; sin embargo, según Berkeley *todas las ideas no son sino sensaciones y cada idea es sólo una sensación singular*: las que nosotros llamamos "cosas" surgen de la combinación constante o de la coexistencia habitual de algunas de estas ideas.

El nominalismo de Berkeley → § 3-5

√ Por consiguiente, *no existen ideas abstractas*; por ejemplo, no existe la idea de "hombre": puesto que es sólo una palabra, mientras que nuestras sensaciones –nuestras ideas–, conciernen siempre y solo a un hombre particular.

Ciertamente existen *ideas generales*, que son, sin embargo, *ideas particulares*, que se usan para representar otras afines a la misma; las ideas abstractas son pues *ilusiones peligrosas*, porque inducen a crear sustancias independientes de nuestras sensaciones.

En esto consiste el *nominalismo* de Berkeley, para el cual, *sólo existe lo que se percibe*; y como no percibimos sino nuestras ideas o sensaciones, es inútil hablar de cosas que estarían más allá de nuestras percepciones.

La crítica del materialismo → § 6-7

√ Igualmente errónea y peligrosa es la distinción entre *cualidades primarias* y *cualidades secundarias*, porque está conectada con ella la idea de una materia distinta y existente *independientemente del espíritu que la percibe*. Esta idea es combatida también porque es la base del materialismo y del ateísmo, dado que, admitida una vez la existencia de la materia, es necesario reconocerla infinita, inmutable y eterna. Así también colapsa y se revela completamente sin sentido la idea de *sustancia material*, es decir, la idea de la materia como *substratum* que soportaría a su "accidente", de la extensión.

La existencia de una "cosa" consiste en que es percibida → § 8-10

√ Además de la infinita variedad de las ideas o de objetos del conocimiento, está también el que percibe; la "mente", el "alma", el "yo", que es algo completamente distinto de todas las ideas y en el que ellas existen, es decir, son percibidas. Y como la combinación de las ideas da lugar a lo que llamamos "cosa", Berkeley enuncia el principio fundamental de su filosofar: *esse est percipi*: el *ser* de las cosas es un *ser percibido*; la existencia de una cosa consiste exclusivamente en ser percibida por el sujeto.

1. Nuestro conocimiento es de ideas y no de hechos

En 1770, salió el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, la obra más conocida de Berkeley, cuya *parte primera* –que fue la única publicada– tiene como título "Parte primera, en la que se indagan las principales causas de error y dificultad en las ciencias, como también las bases del escepticismo, del ateísmo y de la irreligiosidad".

Pues bien, el error fundamental que Berkeley quiere desmontar de los fundamentos es la imagen sustancialista-materialista del universo, vuelta casi intocable por la ciencia moderna y sobre todo por la newtoniana.

Las primeras causas de este error están, según Berkeley:

a) En la creencia en el valor de las *ideas abstractas*.

b) En la creencia –conectada con la primera– que, frente a las *cualidades secundarias*, existan *cualidades primarias*.

Conocimiento humano. Para Berkeley, el conocimiento humano resulta de dos cosas totalmente distintas y heterogéneas: los *espíritus* que son sustancias activas, indivisibles, incorruptibles, y las ideas, que son pasiones inertes, transitorias, perecederas, es decir, entidades dependientes de las sustancias espirituales. El espíritu es precisamente el sujeto que percibe las *ideas*, las cuales no pueden existir sino en una mente que las perciba; ahora bien, para Berkeley *todas las ideas no son sino sensaciones*, y nuestros sentidos nos informan sólo de las sensaciones, pero de ninguna manera de la existencia de cosas fuera de la mente: por tanto, no existe nada fuera de lo que es percibido por el espíritu, y el *esse* ("ser") de las que llamamos "cosas" es simplemente un *percipi* (ser percibidas).

Resumiendo, puede decirse que los blancos contra los que dispara Berkeley en su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* son Newton y Locke, es decir: el universo newtoniano hecho de sustancia material independiente de la mente, y la psicología de Locke que, por ejemplo, admite que buena parte de nuestro conocimiento está formada por ideas abstractas.

Pero para comprender bien estos dos asuntos complejos, debemos entender el origen y el objeto de nuestro conocimiento.

Junto con Locke, Berkeley sostiene que nuestro conocimiento es *de ideas* y no de hechos. Por lo tanto, *los objetos de nuestro conocimiento son las ideas*.

2. Las ideas proceden sólo de las sensaciones

¿De dónde vienen esas ideas? Berkeley responde: "De la vista obtengo las ideas de luz y color, con sus diversos grados y diferencias. Con el tacto percibo lo duro y lo suave,

lo caliente y lo frío, el movimiento y la resistencia, etc., y todo esto en mayor o menor grado. El olfato me proporciona los olores, el gusto me da los sabores, el oído transmite a la mente los sonidos en toda su variedad de tono y combinación".

Las ideas, pues, son sensaciones. Provienen de los sentidos.

De la combinación constante y de la coexistencia habitual de algunas de estas ideas, surgen las que llamamos cosas u objetos: "Como algunas de estas sensaciones se presentan conjuntamente, son indicadas con un solo nombre, y consideradas por lo tanto como una sola cosa. Así, observando, por ejemplo, que un determinado color está acompañado por un cierto sabor, un determinado olor, una precisa forma, una cierta consistencia, todas estas sensaciones son consideradas como una sola cosa, distinta de las demás, indicada con el nombre de "manzana"; mientras que otro conjunto de ideas constituyen una piedra, un árbol, un libro y cosas sensibles semejantes, que son agradables o desagradables y despiertan en nosotros sentimientos de amor, odio, alegría, ira, etc.

Por lo tanto, todas las ideas provienen de las sensaciones y lo que llamamos "objetos" o "cosas" son colecciones o combinaciones constantes de sensaciones.

3. ¿Por qué no existen ideas abstractas?

En opinión de Berkeley, no existen *ideas abstractas*, como por ejemplo, la idea abstracta de *hombre*, de *extensión*, de *color*, etc. En conclusión, Berkeley se opone a la teoría según la cual, la mente humana tiene la capacidad de abstracción y niega valor a las ideas abstractas.

En efecto, cada idea es sólo una sensación singular. No percibimos al *hombre*, sino a *este* hombre; no tenemos la sensación del *color* sino de *este* color que es la tonalidad; y de modo semejante, no sentimos *el sonido* sino *este* sonido.

Cada sensación es especial y no abstracta. No puedo tener la idea de triángulo si simultáneamente no pienso en un triángulo escaleno o isósceles o equilátero. Y el "hombre" es sólo una palabra: nuestras sensaciones o imaginaciones o recuerdos –es decir nuestras ideas– conciernen siempre a un hombre particular.

En conclusión, las ideas abstractas son ilusiones; e *ilusiones peligrosas* porque inducen a ontologizar, a "crear" sustancias o sustratos más allá de nuestras sensaciones. Incitan a concebir mundos fantásticos de esencias ("el hombre", "el color", "los cuerpos materiales", etc.) que se presumen seres reales.

4. El nominalismo de Berkeley

Ésta es una forma de nominalismo, bastante acentuada.

En síntesis, sólo conocemos ideas; éstas coinciden con las impresiones de los sentidos que son siempre singulares, es decir, concretas e individuales; por consiguiente, la teoría de la abstracción es errada. Y se trata de un error grave, porque genera la ilusión de que existen sustancias o esencias o cosas más allá de nuestras percepciones, como sustratos de las mismas.

En realidad, las ideas abstractas son ilusiones, cada idea es particular.

Sólo cuando tomamos una idea *particular* y la *usamos* para representar todas aquellas ideas que se le parecen, entonces llamamos *general* a tal idea particular. Pero una idea general no es de hecho una idea *abstracta*, es decir, una idea que deba prescindir de cada uno y de todos los caracteres perceptibles por nuestros sentidos.

No conocemos "al hombre" sino siempre a éste o a aquel hombre; no conocemos "la extensión" sino siempre ésta o aquella cosa extensa; no conocemos "la casa" sino siempre ésta o aquella casa y así sucesivamente. La realidad es que nosotros, de vez en cuando, tenemos sensaciones distintas, concretas e individuales, las cuales, al presentarse constantemente juntas, hacen aparecer la idea, también esta particular, de casa, hombre, río o extensión.

5. Consecuencias del nominalismo de Berkeley

Las ideas abstractas son, por lo tanto, rechazables porque alimentan la creencia en *sustancias*, que existen independientemente de nuestras sensaciones y que serían sus causas. Estas son las razones de la "difusa opinión" por la cual "las casas, las montañas, los ríos, en síntesis, todos los objetos sensibles tengan existencia, real o natural, distinta del hecho de ser percibidos por el entendimiento", mientras que, en realidad, cada una de estas cosas, *existe sólo en cuanto es percibida*.

En conclusión, si se admite que todo nuestro conocimiento consiste en sensaciones, resulta evidente que el criterio para decir que una cosa existe, es que *sea percibida*. No se tiene percepción de la nada. Captamos sólo nuestras ideas o sensaciones. Es, por lo tanto, inútil hablar de cosas materiales que estén más allá de nuestras percepciones. No tiene objeto hablar de sustancias no perceptibles expresadas por *ideas abstractas*, que constituirián el *sustrato* de nuestras sensaciones. Nuestro conocimiento está hecho de sensaciones; la mente las percibe y las combina.

El conocimiento no va más allá de las mismas y no puede ir.

6. La distinción entre cualidades primarias y secundarias es falsa

Si las ideas abstractas son erróneas y peligrosas, también es errónea y peligrosa la distinción entre *cualidades primarias* y *secundarias*. "Con las primeras –dice Berkeley– [algunos] indican la extensión, la forma, el movimiento, el reposo, la solidez o impenetrabilidad y el número; con las segundas, denotan todas las otras cualidades sensibles, como los colores, los sonidos, los sabores, etc.".

Pues bien, quienes sostienen dicha distinción, la entienden en el sentido que las ideas que tenemos de las cualidades secundarias (colores, sabores, sonidos, etc.), no son Ideas *de cosas* externas a la mente, mientras dicen que "nuestras ideas de las cualidades primarias son ejemplos o modelos de cosas que existen fuera de la mente, en una sustancia privada de pensamiento que se llama "materia". Por consiguiente, dice Berkeley, "por 'materia'" deberíamos entender una sustancia inerte y privada de sentido, en la cual subsistirían actualmente la extensión, la forma, el movimiento, etc.".

Entonces como se ve, a la distinción entre cualidades primarias y secundarias se añade la idea de una materia distinta y existente *independientemente del espíritu que la percibe*.

Pero, en la opinión de Berkeley, una materia independiente de la mente, es la base del materialismo y del ateísmo, ya que, una vez admitida la existencia de la materia, no es en efecto difícil de reconocerla, –contrariamente a lo que pensaban Descartes, Newton y cuantos se referían a ellos– como *infinita, inmutable y eterna*. De modo que, una apologética nueva, aguerrida, adaptada a los tiempos, debe insistir en la negación de una materia independiente del espíritu. Y eso es lo que Berkeley hace, exactamente.

7. Crítica de la idea de "sustancia material"

Cayendo la distinción entre cualidades primarias y secundarias, se rompe igualmente la de *sustancia material*.

Se dice –subraya Berkeley– que la extensión es un modo o un accidente de la materia y que ésta es el *substrato* que la sostiene.

¿Pero qué cosa significa que la materia "sostiene" a sus "accidentes"?

"Es evidente –responde Berkeley– que la palabra "sostener" no puede entenderse en el sentido usual o literal, como cuando se dice que las columnas sostienen un edificio. Por lo tanto, ¿en qué sentido se debe entender? Por lo que a mí respecta, no logro encontrar un sentido que pueda aplicársele".

En efecto, "si examinamos lo que los filósofos más escrupulosos dicen ellos mismos que entienden por 'sustancia material' encontraremos que ellos no logran conectar con esos sonidos otro significado que la idea de ser en general, junto con la noción relativa que éste sostiene accidentes".

Pero, Berkeley responde: "La idea general de ser me parece más abstracta e incomprensible que cualquiera otra; y en cuanto al hecho de que sostenga accidentes, no se puede entender, como se ha observado justamente ahora, en el sentido atribuido usualmente a estas palabras: entonces, se deben comprender en cualquier otro sentido, pero cuál sea, ellos no lo explican. De modo que, si examino las dos partes o ramas que constituyen el significado de las palabras 'sustancia material' estoy convencido de que no existe ningún concepto distinto relacionado con ellas".

Y luego: "¿Por qué deberemos preocuparnos aún de discutir este *substrato* o sostén material de la forma y del movimiento, etc.? ¿Eso no implica tal vez, que estos dos tengan una existencia fuera de la mente? ¿Y esta no es una contradicción inmediata inconcebible del todo?

Luego no hay distinción entre cualidades secundarias y primarias; unas y otras están en la mente; y la expresión "sustancia material" simplemente carece de sentido.

8. La existencia de las ideas

Entonces: los objetos de nuestro conocimiento son las ideas; éstas se reducen a sensaciones y las combinaciones constantes de ideas, son las cosas. Pero las ideas y sus constantes combinaciones están en la mente, las sensaciones son siempre concretas e individuales, por lo tanto, las ideas abstractas son puras ilusiones. La distinción entre cualidades primarias y secundarias, es sólo un peligroso error; también la expresión "sustancia material" o es contradictoria o en verdad no significa nada. Éstos son los resultados a los que, hasta el momento, nos ha conducido Berkeley.

Pero él no se queda ahí. De hecho, "además de la infinita variedad de ideas, o de objetos de conocimiento, *hay algo que conoce o percibe esas ideas* y ejerce sobre ellas diversos actos como querer, imaginar, recordar, etc. Este ser que percibe y actúa es lo que llamo "mente", "espíritu", "alma", "yo". "Con estas palabras, escribe Berkeley, no indico ninguna idea mía, sino algo completamente distinto de todas mis ideas y en la que éstas existen, es decir, por la que ellas son percibidas: esto significa la misma cosa porque *la existencia de una idea consiste en ser percibida*".

9. Análisis semántico del término "ser" y reducción de éste a "ser percibido"

Así llegamos al *gran principio*: el *ser* de una cosa es *ser percibido*.

La prueba que aduce para una tesis tan relevante, consiste en un análisis semántico hecho de la palabra "ser", cuando se aplica a los objetos sensibles.

Éstas son las palabras de Berkeley: "Digo que la mesa, en la que escribo, existe, es decir, que la veo y la toco; y si estuviera fuera de mi estudio, diría que existe intentando decir que podría percibirla si estuviera en mi estudio o también si hay algún otro espíritu que la perciba actualmente. Había un olor, es decir, era sentido; había un sonido, es decir, era escuchado; había un color o una forma, es decir, era percibido con la vista o con el tacto: es todo lo que puedo intentar con expresiones de este tipo. Porque para mí, es del todo incomprensible lo que se dice de la existencia absoluta de cosas que no piensan y sin ninguna referencia al hecho de ser percibidas. El *esse* de las cosas es un *percipi* y no es posible que ellas puedan tener existencia alguna fuera de las mentes o de las cosas pensantes que las perciben".

10. Todo lo que existe, existe sólo en una mente: sin ella no tiene ninguna existencia

Podemos decir que una cosa existe, porque la percibimos: su existencia consiste en ser percibida y se reduce a dicha percepción.

Berkeley afirma que ésta es una verdad inmediata y obvia: "[...] todo el orden de los cielos y todas las cosas que llenan la tierra, en síntesis, todos esos cuerpos que forman el andamiaje del universo *no tienen existencia alguna fuera de la mente* y su *ser* consiste en ser percibidos o conocidos. Y, por consiguiente, mientras que no sean percibidos actualmente por mí, es decir, no existen en mi mente ni en la de cualquier otro espíritu creado, de hecho no existen, o de otro modo, subsisten en la mente de algún Espíritu eterno". [Textos 1]

III. *Dios y las "leyes de la naturaleza"*

El espíritu humano es entendimiento y voluntad → § 1-2

√ Lo que no puede ser representado por ninguna idea es el *espíritu humano*, el cual, en cuanto percibe ideas, es *entendimiento*, mientras que en cuanto *produce* ideas, es *voluntad*. Ahora bien, las ideas percibidas actualmente, que son particularmente fuertes, vivas, ordenadas y

Las "leyes de la naturaleza" → § 3

coherentes, no son creaciones de la voluntad humana: son producidas por otra, es decir, por otro espíritu, precisamente por un Autor sabio y benévolo.

En último análisis, pues, Dios es la razón que explica la estabilidad, el orden y la coherencia de las ideas, es Él quien suscita en nosotros las ideas según reglas fijas que se llaman *leyes de la naturaleza*. El funcionamiento coherente y uniforme de nuestras ideas, dirigido a la conservación de nuestra vida, revela la bondad y la sabiduría de Dios.

La negación de la materia → § 4

√ El mundo de Berkeley quiere ser el mundo de siempre, el que experimentamos y en el que nos toca vivir diariamente. Lo que él niega es sólo lo que los filósofos llaman "materia" o "sustancia corporal". Pero, dejando la materia, la humanidad no sufre ningún daño, y los hombres no se darán cuenta de hecho de lo que es negado. La negación de la materia es necesaria para que el ateo no pueda justificar y sostener su posición.

1. El entendimiento humano como realidad espiritual

Con la eliminación de la *materia* y con la reafirmación de la existencia del *espíritu* o *alma* del hombre, la realización del proyecto apologético de Berkeley es ya un buen punto pero no está concluido.

Falta aún en el mundo de Berkeley la presencia de Dios.

Entonces Berkeley completa su proyecto de este modo.

Existe el espíritu humano, y "un espíritu es un ser simple, indivisible, activo: en cuanto él percibe ideas, se llama "entendimiento"; en cuanto produce ideas o actúa sobre ellas de algún otro modo, se llama "voluntad". Sin embargo, Berkeley recuerda que: "Por lo que puedo ver, las palabras "voluntad", "entendimiento", "mente", "alma", "espíritu" no indican ideas diferentes, más aún, no denotan idea alguna; en cambio significan, *algo muy distinto de las ideas y que no puede asemejarse a ninguna idea ni ser representado por alguna idea porque es un agente*".

Existe el espíritu, es decir, la mente. Y los objetos de la conciencia, es decir, *las ideas*, están *en* la mente.

Llegado a este punto, Berkeley no podía eludir una gran dificultad: si todas las ideas están en la mente y si el mundo *externo* a la mente (mundo en el que se habría podido controlar la validez de estas ideas) es sólo una ilusión, ¿cómo es posible diferenciar las ideas que dependen de nuestra imaginación de las que, en cambio, no pueden ser suscitadas ni modificadas a mi placer, por la voluntad?

2. Existencia de Dios como creador de las ideas

Ahora bien, Berkeley deja salir su ingeniosidad y transforma una dificultad del proyecto en una fortaleza.

En realidad, dice él, "cualquiera que sea el poder que tenga sobre mis propios pensamientos, encuentro que las ideas percibidas actualmente por los sentidos no dependen del mismo modo de mi voluntad. Cuando abro los ojos a la plena luz del día, no puedo elegir entre ver y no ver, ni fijar los objetos que deben presentarse exactamente a mi vista, y lo mismo sucede con los oídos y con los otros sentidos: las ideas impresas en ellos no son creaciones de mi voluntad. *Hay, por lo tanto, otra voluntad, es decir, otro espíritu que las produce*".

Las ideas percibidas actualmente por mis sentidos no dependen de mi voluntad. Por tanto, éstas son producidas por otra voluntad.

Pero esto no basta.

En efecto, son más fuertes, más vivas, más distintas que las de la imaginación; además tienen *estabilidad, orden, coherencia*. No son suscitadas al azar, como sucede con las causadas por la voluntad humana, sino con un proceso regular, es decir, en una serie ordenada".

Ahora bien, ¿de dónde proviene esta estabilidad y esta coherencia de ideas no suscitadas al azar? ¿Cuál es su razón?

3. Las leyes de la naturaleza son reglas fijas con las que Dios produce en nosotros las ideas

A estas preguntas, cruciales para su sistema filosófico, Berkeley responde: "La admirable conexión de esta (serie ordenada de ideas) demuestra por sí misma, la sabiduría y la benevolencia de su Autor. Y las reglas fijas, los métodos de acuerdo con los cuales la mente de la que dependemos suscita en nosotros las ideas del sentido, son llamadas "leyes de la naturaleza"; y las aprehendemos por medio de la experiencia que nos enseña que éstas o aquellas ideas se acompañan con éstas o con las otras, en el curso ordinario de las cosas".

Entonces, es Dios la razón que explica la *estabilidad*, el *orden* y la *coherencia* de las ideas; es Él quien suscita en nosotros las ideas según reglas fijas. Y "esto nos da una cierta capacidad de previsión, la que nos capacita para regular nuestras acciones según las necesidades de la vida. Sin esta capacidad, estaríamos continuamente en un caos; nunca

sabríamos cómo usar alguna cosa de modo que nos diera o nos evitara el mínimo dolor sensorial. Que el alimento nutre, que el sueño restaura, que el fuego calienta, que sembrar en su debido momento es el único modo de cosechar en el mejor tiempo; en general, que estos o aquellos medios conducen a obtener estos o aquellos resultados. Todo esto lo sabemos no porque descubramos alguna relación necesaria entre nuestras ideas, sino sólo porque observamos las leyes establecidas por la naturaleza, sin las cuales estaríamos inseguros y confusos y un adulto no sabría comportarse en la vida diaria mejor que un niño recién nacido".

Por lo tanto, nuestras ideas no son imaginaciones al azar en nuestra mente. Ellas presentan un "funcionamiento coherente y uniforme, orientado a la conservación de la vida. Nuestro conocimiento es un *instrumento* para la conservación de la vida. Y dicho funcionamiento coherente y uniforme de las ideas "muestra con toda evidencia –en opinión de Berkeley– la bondad y la sabiduría del Espíritu que rige, la voluntad de quien establece las leyes de la naturaleza" y, sin embargo, nosotros en vez de ser guiados hacia Él, vagamos en busca de causas segundas.

4. La realidad para Berkeley queda como antes, pero interpretada de manera diferente

Con todo esto, Berkeley no intenta quitar nada a la riqueza, a la viveza y a la *realidad* de la naturaleza: "Todo lo que vemos, tocamos, oímos y que de alguna manera concebimos y entendemos, queda como antes, bien establecido; existe una *rerum natura* y la distinción entre realidad y quimera conserva toda su fuerza".

El mundo de Berkeley quiere ser el de siempre, el mundo que experimentamos y en el que debemos vivir diariamente.

Lo que él niega es únicamente lo que "los filósofos llaman materia o sustancia corporal". Pero, dejándolas a un lado, la humanidad no sufre daño ni sus sufrimientos aumentan. La negación de la materia no empobrece la vida y los hombres ni se darán cuenta de lo que fue negado. El fin que se obtiene al negar la materia es que el ateo no podrá justificar y sostener "su impiedad".

Ciertamente para Berkeley existen las mesas, las casas, las plazas, los jardines con sus plantas, los ríos, las montañas. Lo que, por el contrario, no existe es, en su opinión, la sustancialidad material de todo eso.

Bertrand Russell escribe que Berkeley sostenía que los objetos materiales existen sólo porque son percibidos. Puede objetársele que si esto fuera verdad, un árbol dejaría de

existir cuando nadie lo mira. Pero Berkeley responde que Dios siempre lo ve todo y que si no existiera Dios, lo que nosotros llamamos objetos naturales tendrían una vida discontinua, "saltando" de improviso a la existencia, cuando la miramos. Y Russell trae una estrofa con respuesta de Ronald Knox en donde expone la teoría de Berkeley sobre los objetos materiales con fino gusto irónico-mayéutico:

"Se sorprendía un loco, un día:
"Dios, en verdad, encuentra bastante necio
que aquel pino aún exista
cuando nadie lo tiene en vista".

Respuesta: "Muy necio, mi señor,
es sólo tu estupor.
Tú no has pensado que
si aquel pino siempre fue
es porque yo lo contemplo.
Te saludo y soy
Dios".

A
TREATISE
Concerning the
PRINCIPLES
OF
Human Knowlege.

PART I.

Wherein the chief Causes of Error and Difficulty in the *Sciences*, with the Grounds of *Scepticism*, *Atheism*, and *Irreligion*, are inquir'd into.

By *George Berkeley*, M. A. Fellow of *Trinity-College*, *Dublin*.

DUBLIN:
Printed by AARON RHAMES, for JEREMY PEPYAT, Bookseller in *Skinner-Row*, 1710.

En su obra capital *Tratado sobre los principios del entendimiento humano*, de 1710, Berkeley sostiene que el conocimiento humano es conocimiento de ideas y no de hechos y que toda idea es una sensación singular.

BERKELEY

"ESSE EST PERCIPI"

DIOS,
Espíritu omnipotente, es la Mente y la Voluntad de las que dependen:

El *espíritu humano* única sustancia o sostén en el que pueden existir entes que no piensan, es decir, las ideas; sus facultades son:

Las *leyes de la naturaleza* es decir, la *estabilidad*, el *orden* y la *coherencia* de las

La voluntad: producción de

El entendimiento: percepción de

1. Ideas impresas en los sentidos en el momento actual.

2. Ideas de emociones y de actos de la mente.

3. Ideas formadas con la ayuda de la memoria y de la imaginación.

De la combinación constante o de la coexistencia habitual de algunas ideas se producen las "cosas" que consisten sólo en su *ser percibidas*.

"ESSE EST PERCIPI"
SÓLO EXISTE AQUELLO QUE ES PERCIBIDO.

Consecuencias directas:

1) No existen ideas abstractas.
2) No existen las cualidades primarias de los cuerpos.
3) No existe la *sustancia material* y es inútil hablar de la existencia de "cosas" externas a la mente.

BERKELEY

1. LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO

El Tratado sobre los principios del conocimiento humano (1710), *obra más conocida de Berkeley, constituye en realidad sólo la primera parte de cuatro que él proyectó; llevaba por subtítulo:* Parte I, *en la que se indagan las principales causas de error y dificultades en las ciencias y también las bases del escepticismo, del ateísmo y de la irreligiosidad.*

Pero Berkeley nunca publicó la segunda parte (cuyo manuscrito se perdió) ni las otras dos partes previstas.

En todo caso, el Tratado *contiene la demostración a priori de su doctrina "inmaterialista".*

1.1 Las ideas son los objetos de nuestro conocimiento

Es evidente para quienquiera que haga un examen de los objetos del conocimiento humano que éstos son: o *ideas* impresas realmente en los sentidos, o bien percibidas mediante atención a las pasiones y las operaciones de la mente; o, finalmente, ideas formadas con ayuda de la imaginación y de la memoria, por composición y división o, simplemente, mediante la representación de las ideas percibidas originariamente en las formas antes mencionadas.

La vista me da idea de la luz, del color en sus diferentes grados, variaciones y matices. Mediante el tacto percibo, por ejemplo, lo blando y lo duro, el calor y el frío, el movimiento y la resistencia, y de todo esto el más y el menos, bien como cantidad o como grado. El olfato me depara olores; el paladar, sabores; y el oído lleva a la mente los sonidos con sus variados tonos y combinaciones.

Y cuando se ha observado que varias de estas ideas se presentan simultáneamente, se viene a significar su conjunto con un nombre y ese conjunto se considera como una cosa. Así, por ejemplo, observamos que van en compañía un color, gusto y olor determinados junto con cierta consistencia y figura: todo ello lo consideramos como una cosa distinta, significada por el nombre de *manzana*.

Otros conjuntos de ideas constituyen la piedra, el árbol, el libro y las demás cosas sensibles; conjuntos que, siendo placenteros o desagradables, excitan en nosotros las pasiones de amor, de odio, de alegría, de pesar y otras.

1.2 "Esse est percipi"

Además de esta innumerable variedad de ideas u objetos del conocimiento, existe igualmente algo que las conoce o percibe y ejecuta diversas operaciones sobre ellas, como son el querer, el imaginar, el recordar, etc. Este ser activo que percibe es lo que llamamos *mente, alma, espíritu, yo*. Con las cuales palabras no denoto ninguna de mis ideas, sino algo que es enteramente distinto de ellas, dentro de lo cual existen; o, lo que es lo mismo, algo por lo cual son percibidas; pues la existencia de una idea consiste simplemente en ser percibida.

Que ni nuestros pensamientos, ni las pasiones, ni las ideas formadas por la imaginación pueden existir *sin* la mente, es *lo que todos admiten*.

Y, a mi parecer, no es menos evidente que las varias sensaciones o ideas impresas, por complejas y múltiples que sean las combinaciones en que se presenten (es decir, cualesquiera que sean los objetos que así formen), no pueden tener existencia si no es *en* una mente que las perciba. Estimo que puede obtenerse un conocimiento intuitivo de esto por cualquiera que observe *lo que significa el término existir* cuando se aplica a las cosas sensibles. Así por ejemplo, esta mesa en que escribo, digo que existe, esto es, que la veo y la siento; y si yo estuviera fuera de mi estudio, diría también que ella existía, significando con ello que, si yo estuviera en mi estudio, podría percibirla de nuevo, o que otra mente que estuviera allí presente la podría percibir realmente.

Cuando digo que había un olor, quiero decir que fue olido; si hablo de un sonido, significo que fue oído; si de un color o de una figura determinada, no quiero decir otra cosa sino que fueron percibidos por la vista o el tacto.

Es lo único que permiten entender ésas o parecidas expresiones. Porque es incomprensible la afirmación de la existencia absoluta de los seres que no piensan, prescindiendo totalmente de que puedan ser percibidos. Su existir consiste en esto, en que se los perciba; y no se los concibe en modo alguno fuera de la mente o ser pensante que pueda tener percepción de los mismos.

Es ciertamente *extraño* que haya prevalecido entre los hombres la opinión de que casas, montes, ríos, en una palabra, cualesquiera objetos sensibles tengan existencia real o natural, distinta de la de ser percibidos por el entendimiento. Mas por mucha que sea la seguridad con que esto se afirme y por muy general que sea la aquiescencia con que se admita, cualquiera que en su interior examine tal aserto, hallará, si no me engaño, que envuelve una contradicción manifiesta.

Pues ¿qué son los objetos mencionados sino las cosas que nosotros *percibimos por* nuestros sentidos, y qué otra cosa percibimos *aparte de nuestras propias ideas o sensaciones*?

Y ¿no es una clara contradicción que cualquiera de éstas o cualquier combinación de ellos, puedan existir sin ser percibidas?

1.2 Las ideas abstractas son ilusorias

Examinando a fondo esta opinión que combatimos, tal vez hallaremos que su origen es en definitiva la doctrina de las *ideas abstractas*. Pues ¿puede haber más flagrante abuso de la abstracción que el distinguir entre la existencia de los objetos sensibles y el que sean percibidos, concibiéndolos existentes sin ser percibidos?

La luz y los colores, el calor y el frío, la extensión y la figura, en una palabra, todo lo que vemos o sentimos, ¿qué son sino otras tantas sensaciones, nociones, ideas o impresiones sobre nuestros sentidos? ¿Y será posible separar, ni aun en el pensamiento, ninguna de estas cosas de su propia percepción.

Ciertamente, puedo separar una cosa de ella misma. Puedo, en efecto, dividir con el pensamiento, ésto es, concebir por separado cosas que por el sentido no he percibido así. Me puedo imaginar, por ejemplo, el tronco de un cuerpo humano sin las extremidades; o concebir el olor de una rosa sin pensar siquiera en esta flor: no negaré que puedo abstraer hasta este punto, si es que eso se puede llamar *abstracción* con propiedad, limitándola a concebir aisladamente cosas que puedan existir o ser percibidas por separado.

Sin embargo, mi poder de concepción o imaginación no se extiende más allá de la posibilidad de la existencia real o de la percepción.

Por tanto, así como es imposible ver o sentir ninguna cosa sin la actual sensación de ella, de igual modo es imposible concebir en el pensamiento un ser u objeto distinto de la sensación o percepción del mismo.

Hay verdades tan obvias y tan al alcance de la mente humana que para verlas el hombre sólo necesita abrir los ojos. Tal me parece que es ésta que voy a anunciar y que considero de importancia suma, a saber: que todo el conjunto de los cielos y la innumerable muchedumbre de seres que pueblan la tierra, en una palabra, todos los cuerpos que componen la maravillosa estructura del universo, sólo tienen sustancia en una mente; su *ser* (*esse*) consiste en que sean percibidos o conocidos. Y por consiguiente, en tanto que nos lo percibamos actualmente, es decir, mientras no existan en mi mente o *en la de otro espíritu creado*, una *de* dos: o no existen en absoluto, o *bien subsisten sólo en la mente de un espíritu eterno*; siendo cosa del todo ininteligible y que implica el absurdo de la abstracción al atribuir a uno cualquiera de los seres o una parte de ellos una existencia independiente de todo espíritu.

Para convencerse de ello basta que el lector reflexione y trate de distinguir en su propio pensamiento el ser de una cosa sensible de la percepción de ella.

De lo dicho se sigue que *no hay otras sustancias sino las espirituales*, esto es, las que son capaces de percibir.

Para demostrar esto mejor, fijémonos en que las cualidades sensibles son el color, la figura, el movimiento, el olor, el sabor y otras, es decir, las ideas percibidas por los sentidos. Ahora bien, puesto que es evidente contradicción el que exista una idea en un ser que no perciba, y ya que *el tener ideas es lo mismo que percibir*, y por lo tanto donde existe el color, figura, olor, y demás cualidades sensibles hay un ser que las percibe, de ello resulta claramente que no puede existir una sustancia *impensante o sustratum* de estas ideas.

Pero dirá alguno: aunque las ideas mismas no existan sin una mente que piense, con todo puede suceder que las cosas *parecidas* a tales ideas y de las cuales éstas son copias o semejanzas, existan prescindiendo de la mente y en una sustancia desprovista de pensamiento.

A lo que *respondo*: una idea no puede ser semejante sino a otra idea; un color o figura no pueden parecerse sino a otro color o figura. Basta un ligero examen de nuestros propios pensamientos para convencernos de que es imposible concebir la semejanza sino entre nuestras propias ideas.

Y ahora yo pregunto: estas cosas externas, supuestos originales de los que nuestras ideas serían copia o representación, ¿son perceptibles por sí mismas, o no? Si lo son, *entonces ellas son ideas*, *lo* que confirma mi tesis; y si se me dice que no lo son, desafío a que se me diga si tiene sentido afirmar que un color es semejante a algo invisible, o que una cosa dura o blanda es semejante a algo intangible; y así de lo demás.

1.4 La crítica de la distinción entre cualidades primarias y secundarias

Hay quienes *distinguen* las cualidades de los cuerpos en *primarias* y *secundarias*. Llaman primarias a la extensión, figura, movimiento, reposo, solidez, impenetrabilidad y número; y secundarias, a las que denotan las restantes cualidades sensibles, como son los colores, sonidos, sabores y demás.

Reconocen que las ideas que tenemos de estas cualidades secundarias no son semejanzas de algo que pueda existir sin la mente o sin ser percibido; pero sostienen que nuestras ideas de las cualidades primarias son modelos o imágenes de cosas que existen con independencia de la mente, en una sustancia no pensante, a la que llaman materia.

De donde se sigue que por *materia* debemos entender una sustancia inerte, carente de sentidos, en la cual *subsisten realmente* la extensión, la figura y el movimiento.

Pero, según lo dicho, es evidente que la extensión, figura y movimiento *no son más que ideas que existen en la mente*; y como una idea sólo puede asemejarse a otra idea, resulta que ni estas ideas ni sus arquetipos u originales pueden existir en una sustancia *que no perciba*.

Lo que demuestra que la propia noción de eso que se llama *materia o sustancia corpórea* implica contradicción en sí misma.

Los que afirman que la figura, movimiento y demás cualidades primarias existen con independencia de la mente en sustancias no pensantes, admiten que no sucede lo mismo con el color, sonido, calor, frío y otras cualidades secundarías, las cuales, según ellos, son sensaciones que sólo existen en la mente; dependiendo y ocasionándose por la diversidad de tamaño, estructura y movimiento de diminutas partículas de materia.

Esto lo tienen como indudable y aun pretenden haberlo demostrado con toda evidencia.

A lo cual se puede replicar que si se admite que las cualidades primarias van *inseparablemente unidas con las demás cualidades sensibles* y ni siquiera en el pensamiento se pueden disgregar de ellas, forzoso sería concluir que sólo existen en la mente. Que pruebe cualquiera a ver si puede, mediante la abstracción mental, concebir la extensión y movimiento de un cuerpo con entera independencia de las demás cualidades sensibles.

Por mi parte confieso que no está en mi poder el forjarme la idea de un cuerpo extenso y en movimiento sin atribuirle algún color y alguna de las otras cualidades que *se admite* existen sólo en la mente.

En una palabra, la extensión, figura y movimiento no pueden concebirse sin las demás cualidades sensibles. O dicho en otros términos: donde se hallen las cualidades secundarias, las sensibles, tienen que encontrarse también las primarias, esto es, en la mente y no en otra parte.

1.5 Crítica de la idea de "sustancia material"

Suele decirse que la *extensión* es un *modo o accidente de la materia* y que ésta es el *sustratum* en que la extensión se apoya.

Yo querría que se me explicase lo que significa este *apoyarse* la extensión en la materia: se me dirá que no teniendo idea positiva de lo que es la materia, tal explicación es imposible. A lo que replico que si algún sentido tiene la afirmación que analizamos, por lo menos se ha de tener una idea relativa de la materia; y aún sin saber lo que ella es, se tiene que conocer la relación que dice con los accidentes y en qué sentido los soporta o les sirve de base.

Es indudable que no los *sostiene* de la misma manera que los pilares sostienen el edificio: pues entonces ¿en qué sentido los sustenta?

Penetrando más a fondo en la significación que los más eximios filósofos dan a los términos *sustancia material*, hallaremos que no vinculan a esos sonidos otro significado que la idea de *ser en general*, junto con *una noción relativa de los accidentes que soporta*.

En lo que se refiere a la idea de ser en general, diré que me parece la más abstracta e incomprensible de todas y que sea el soporte o sostén de los accidentes es cosa, como acabamos de ver, que no puede ser entendida dentro del alcance común de las palabras. Por consiguiente, esta expresión "*sustancia material*" debe ser tomada en algún otro sentido; pero ninguno de los autores explica cuál haya de ser éste. De suerte que analizando las *dos partes* o ramas que constituyen la significación de las palabras sustancia *material*, me convenzo de que no llevan anejo ningún sentido distinto.

Aun cuando fuera posible que las sustancias sólidas, dotadas de figura determinada y movibles existieran sin la mente y fuera de ella, correspondiendo a las ideas que tenemos de los cuerpos, *¿cómo llegaríamos a conocer todo esto*? Habrá de ser o por medio de los sentidos o por la razón.

Ahora bien, en lo que hace a los sentidos, por ellos tenemos conocimiento *solamente de nuestras sensaciones*, ideas, es decir, aquello que percibimos inmediatamente, llámese como se llame, pero no nos informan de la existencia extramental o no percibida de cosas semejantes a las que percibimos.

Esto lo admiten de buen grado los mismos materialistas: por consiguiente, el único medio de conocer las cosas externas ha de ser la *razón*, infiriendo su existencia de lo percibido inmediatamente por los sentidos.

Mas no se comprende cuál pueda ser el fundamento para admitir la existencia extramental de los cuerpos, a partir de nuestras percepciones sensitivas, sin haber *ninguna conexión necesaria entre ellas y nuestras ideas, lo* que ni aun los mismos defensores de la materia pretenden establecer. Lo que sí es permitido afirmar, y todos lo concederán, es que *podemos ser afectados por las ideas que actualmente poseemos, aún sin la* existencia de cuerpos que se les asemejen: tal ocurre en los ensueños, vesanias y casos parecidos.

De aquí resulta evidente que la suposición de cuerpos externos no es necesaria para producir las ideas; pues se ve que éstas en ocasiones, tal vez siempre, surgen sin la presencia de aquéllos, de la misma manera que a veces creemos verlos y tocarlos sin que estén presentes.

Aun en el supuesto de que pudiéramos tener todas nuestras sensaciones sin ellos, parece más *cómodo* pensar que existen siendo semejantes a nuestras percep-

ciones: de esta manera se podría afirmar con alguna probabilidad que hay cosas o cuerpos que producen su propia imagen en nuestra mente.

Pero tampoco esto da ningún resultado: pues aun concediendo a los materialistas que existan los cuerpos externos, no por eso explican mejor la producción de las ideas, ya que ellos mismos se declaran impotentes para comprender *cómo pueda actuar un cuerpo sobre el espíritu*, o cómo un cuerpo pueda imprimir una idea en la mente.

De donde resulta que la producción de ideas o sensaciones en nuestras mentes no puede ser razón para que tengamos que suponer unas sustancias materiales o corpóreas, *ya que con tal suposición y sin ella está reconocido que* la producción *de las ideas queda sin explicación alguna.*

Así, pues, aun cuando se pudiera suponer que los cuerpos existiesen sin la mente, no dejaría ello de ser una opinión harto precaria, pues obligaría a pensar sin razón alguna que Dios había creado un gran número de cosas *inútiles, sin objeto ni finalidad* visible.

En definitiva: de existir los cuerpos externos, nunca nos será posible llegar a saber tal cosa; y de no existir, tendríamos las mismas razones que ahora para admitir su existencia.

Supongamos, en efecto –cosa que cae dentro de lo posible–, que una inteligencia, sin ayuda de cuerpos externos, fuese afectada por una serie de sensaciones o ideas idénticas a las que tú tienes, impresas con el mismo orden y con igual viveza: ¿no tendría esa inteligencia todas las razones para creer en la existencia de las sustancias corpóreas, representadas por aquellas ideas, y de admitir que estas ideas eran producidas por los cuerpos en su mente, con el mismo fundamento que pueda tener para aceptar igual supuesto cualquiera que siguiendo el concepto tradicional esté persuadido de que los cuerpos existen fuera de la mente?

1.6 Dios y las leyes de la naturaleza

Sabemos por experiencia que podemos despertar a voluntad las ideas en nuestra mente y variar, siempre que no, siempre que nos acomode, la escena que nos representan. Basta que lo queramos, e inmediatamente surge en nosotros esta o aquella idea; la cual, también con sólo quererlo, se oscurece para dejar paso a otra. Este hacer y deshacer las ideas, se llama con propiedad inteligencia activa. Esto es indudable y, como he dicho, se funda en la experiencia. Pero hablar de agentes no pensantes o de excitar ideas exclusivas de volición, es un mero juego de palabras.

Por muy grande que sea el dominio que tenga sobre mis propios pensamientos, observo que las ideas actualmente percibidas por los sentidos no tienen igual dependencia con respecto a nuestra voluntad. Si en un día claro abrimos los ojos, no está en nuestro poder el ver o no ver, ni tampoco el determinar los objetos particulares que han de presentársenos delante. Y análogamente en cuanto a los demás sentidos: las ideas en ellos impresas no son criaturas de mi voluntad. Por consiguiente: *tiene que haber otra voluntad o espíritu que las produzca.*

Las ideas del sentido son más enérgicas, vívidas y distintas que las de la imaginación; posee igualmente mayor fijeza, orden y cohesión, y no son provocadas a la ventura, como sucede frecuentemente con las que produce la voluntad, sino en sucesión ordenada, en una serie regular, demostrando su admirable conexión con la sabiduría y bondad de su autor.

Pues bien, *esas reglas* fijas o *métodos establecidos de los que depende nuestra mente y que despiertan las ideas de nuestros sentidos, se llaman leyes de la naturaleza*: las aprendemos por la experiencia, que nos da conocer que tales o cuales ideas van seguidas por tales o cuales otras, en el curso ordinario de las cosas.

Nos da, en efecto, una como previsión que nos habilita para regular nuestras acciones en provecho propio. Sin ese conocimiento quedaríamos perpetuamente indecisos; jamás podríamos saber cómo procurarnos el más ligero bienestar ni cómo apartar el más leve dolor de los sentidos.

Si sabemos que el alimento nutre, que el sueño repara, que el fuego calienta, que el sembrar en tiempo oportuno es medio indispensable para recoger la cosecha, y en general que para conseguir determinados fines hay ciertos medios conducentes a ellos, si sabemos todo esto, lo debemos *no al descubrimiento de una relación necesaria entre nuestras ideas*, sino únicamente a la observación de las leyes que la naturaleza tiene establecidas.

Sin este conocimiento, un adulto no estaría en mejores condiciones que un recién nacido para gobernar su vida.

Y, sin embargo, *este trabajo uniforme* y constante que de modo tan evidente despliega la bondad y sabiduría de aquel supremo Espíritu cuya voluntad determina las leyes de la naturaleza, lejos de llevar nuestros pensamientos hacia Él, más bien los *extravía en pos de las causas segundas*. Pues, al ver que ciertas percepciones o ideas de los sentidos van invariablemente seguidas de otras, y que esta constante sucesión *en nada se debe a nuestra propia acción*, inmediatamente atribuimos potencialidad activa a las mismas ideas, y tomamos a unas como causa de las otras, lo que es el mayor absurdo, del todo incomprensible.

Así, por ejemplo, observamos que cuando la vista percibe cierta figura luminosa y redonda, percibimos por el tacto la sensación o idea de calor, y de ahí sacamos que la causa del calor es aquel cuerpo redondo que llamamos sol.

De manera semejante nos hemos acostumbrado a ver que el choque de dos cuerpos en movimiento vaya seguido de un sonido; y eso nos induce a pensar que el sonido es producido por el choque.

Las ideas impresas en el sentido por el autor de la naturaleza se llaman *cosas reales*; *y las* despertadas en la imaginación, por ser menos regulares, de menor viveza y mayor variabilidad, se llaman propiamente *ideas o imágenes de las cosas* que copian y representan.

No obstante, nuestras sensaciones, aunque no son tan vívidas y distintas, se llaman *ideas* por cuanto existen en nuestra mente, es decir, son percibidas por ella, lo mismo que las ideas por ella elaboradas.

Se dice que las ideas de los sentidos tienen mayor contenido de realidad por ser más 1) *enérgicas*, 2) *ordenadas y* 3) *coherentes* que las que produce la mente; pero esto no significa que puedan tener existencia extramental. Son también 4) *menos dependientes* del espíritu, o sustancia pensante que las percibe, y en la cual son provocadas por la voluntad de otro espíritu más poderoso; pero no por eso dejan de ser *ideas*; ya que ninguna *idea* enérgica o débil puede existir si no es en una mente que la perciba.

Tomado de: Berkeley, George. *Principios del conocimiento humano.* Sarpe, Madrid, 1985, pp. 63-78, 84-87.

TEXTOS/ BERKELEY

CAPÍTULO XXII

DAVID HUME Y EL EPÍLOGO IRRACIONALISTA DEL EMPIRISMO

I. *Vida y obra de* Hume

Hume: *una nueva "ciencia de la naturaleza humana"* → § 1

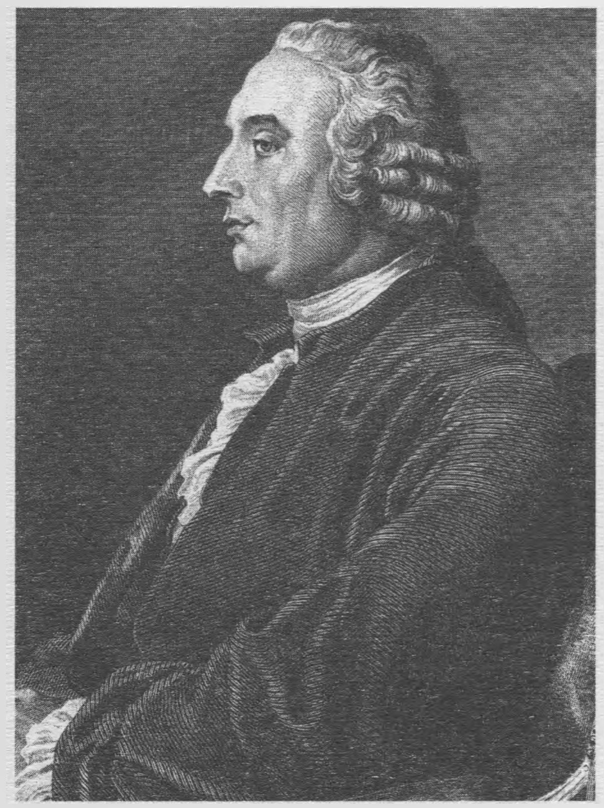
√ David Hume nació en Edimburgo (Escocia), en 1711, y desde joven se apasionó por el estudio de los clásicos y de la filosofía. En 1729 tuvo la poderosa intuición de una nueva "ciencia de la naturaleza humana" de donde nació la base de su obra maestra el *Tratado sobre la naturaleza humana*, en tres volúmenes, publicada en Londres entre 1739 y 1740 (en 1748 fue publicada una síntesis con el título *Ensayos sobre el entendimiento humano*, rebautizada en 1758 con el título *Investigaciones sobre el entendimiento humano*). El éxito literario vino con los *Ensayos morales y políticos* en 1741. Entre las obras siguientes, recordamos: *Investigaciones sobre los principios de la moral* (1751), *Discursos políticos* (1752), *Cuatro disertaciones* (1757), *Historia de Inglaterra* (1762, en ocho volúmenes). De 1763 a 1766 fue secretario del embajador inglés en París y a su regreso a Londres llevó consigo a Rousseau, pero las relaciones se deterioraron rápidamente. En los últimos años se retiró a Edimburgo, en donde se dedicó a las nuevas ediciones de sus obras y a la revisión de *Diálogos sobre la religión natural* (redactados en 1751 y publicados póstumamente en 1779). Murió en 1776.

1. El hombre-filósofo debe ceder ante el hombre-naturaleza

Con David Hume, el Empirismo llega a las Columnas de Hércules, es decir, a los límites que no es posible sobrepasar. Despojado de los presupuestos ontológico-corporeistas, presentes en Hobbes, del componente racionalista-cartesiano evidente en Locke, de los intereses apologéticos y religiosos manifestados en Berkeley y de casi todos los residuos de pensamiento provenientes de la tradición metafísica, el Empirismo de Hume ter-

mina con vaciar la filosofía misma de sus contenidos específicos y con dar por vencida a la razón escéptica, de la que se salva sólo la primigenia e irresistible fuerza de la naturaleza, que está por sobre la razón, dice Hume; el hombre-filósofo debe ceder ante el hombre-naturaleza: "Sé filósofo; pero, más allá de la filosofía, sé siempre hombre". Esto significa que si se lleva a las extremas consecuencias y si se radicaliza, el Empirismo termina por ser, en último análisis, una renuncia a la filosofía.

David Hume nació en Edimburgo (Escocia) en 1711, en el seno de una familia perteneciente a la pequeña nobleza terrateniente. Desde joven se apasionó por el estudio de los clásicos y de la filosofía, de modo que se opuso al deseo de los parientes que deseaban que fuera abogado como su padre y no toleró otra actividad distinta de sus estudios predilectos.



Con David Hume (1711-1776) el empirismo asume vetas escépticas e irracionalistas. Esta máxima suya lo define perfectamente: "Si tenemos que ser esclavos siempre de errores e ilusiones, busquemos que al menos sean naturales y agradables". La imagen se ha tomado de un grabado un tanto posterior al autor.

Ya en 1729, tuvo la poderosa intuición que, como él mismo dice, le reveló una "nueva escena de pensamiento" (*a new scene of thought*) donde se le ocurrió la nueva "ciencia de la naturaleza humana", es decir, su nueva visión filosófica. Ésta tuvo efectos estremecedores: el joven Hume se dedicó a los estudios con intensidad excepcional y su entusiasmo superó la mesura, de modo que su salud colapsó. Cayó en una crisis depresiva, de la que salió luego de largos cuidados.

Con la "nueva escena de pensamiento" nació la idea base del *Tratado sobre naturaleza humana*, su obra maestra, en la que nuestro filósofo trabajó en Inglaterra hasta 1734 y luego entre 1734 y 1736 en Francia, en La Flèche (que se había convertido en un renombrado centro de estudios cartesianos), a donde había ido para ampliar sus propios horizontes culturales.

Finalmente, en 1739 fueron publicados en Londres los dos primeros volúmenes del *Tratado sobre la naturaleza humana* y en 1740 el tercero, pero no despertaron ningún interés particular.

El éxito literario llegó pronto pero con los *Ensayos morales y políticos* de 1741 y también con la simplificación y presentación con nuevo corte del *Tratado* y además con la monumental *Historia de Inglaterra*, de la que se hablará. Pero en los años siguientes se ha indicado precisamente el *Tratado*, que no fue apreciado por sus contemporáneos, como la obra maestra del filósofo, es decir, la más profunda y más meditada.

Hume no logró entrar en el ambiente académico por sus ideas escépticas y un tanto ateas. En 1744-45 no logró obtener la cátedra proclamada en la Universidad de Edimburgo y en 1751 su candidatura a la cátedra de lógica en la Universidad de Glasgow no fue acogida.

Pero tuvo éxito en otros ambientes. En 1745 fue tutor del marqués de Annandale. En 1746, siendo secretario del general Saint Clair, participó en una expedición a Francia y en 1748 tomó parte de una embajada en Viena y en Turín. De 1763 a 1766, Hume fue secretario del embajador inglés en París y se relacionó amistosamente con los ilustrados franceses.

En 1766 Hume regresó a Inglaterra, llevando consigo a Rousseau y ofreciéndole su protección. Pero la fuerte manía de persecución que padecía Rousseau, lo llevó a acusar absurdamente a Hume de encabezar un complot, que tenía como finalidad, arruinarlo. Este caso dio mucho de qué hablar y obligó a Hume a hacer públicas sus razones. Recordemos que en 1767, tuvo el cargo de subsecretario de Estado, para los asuntos del Norte y que, poco después, habiendo obtenida una gran pensión, se dedicó, con serenidad, casi exclusivamente a sus estudios predilectos. Murió en 1776.

Entre las obras que siguieron al *Tratado*, recordamos: *Ensayos sobre el entendimiento humano en* 1748, que exponen nuevamente, de modo simplificado el primer libro del *Tratado* (obra rebautizada en 1758 con el nombre de *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, que fue el nombre definitivo); *Investigaciones sobre los principios de moral*, de 1751 que exponen de nuevo el tercer libro del *Tratado* y que el autor consideraba como su mejor obra; los *Discursos políticos de* 1752; las *Cuatro disertaciones* de 1757 (una de estas disertaciones es la célebre *Historia natural de la religión*); póstumamente aparecieron los *Diálogos sobre la religión natural* (redactados en 1751).

Recordemos, finalmente, la *Historia de Inglaterra*, comenzada en 1752 y terminada en 1762, que suscitó grandes polémicas, pero que dio prestigio a Hume. Comienza con la invasión de Julio César y termina con la revolución de 1688 y está formada por ocho volúmenes. Un conocido historiador de la literatura inglesa (A. C. Baugh) juzga la obra de este

modo: "Con ella, Hume realizó la que resultó ser la primera *Historia de Inglaterra*, verdaderamente satisfactoria. Sus defectos hoy se hacen evidentes: no se basa en estudios sólidos y en investigaciones cuidadosas; el Medioevo es difamado por ignorancia y en el tratamiento de los períodos siguientes aparecen prejuicios. La finalidad de la obra –el deseo de Hume de ilustrar los peligros para el Estado de las facciones violentas– podía ser significativo para su tiempo más que para los períodos siguientes. Pero la obra llenaba un gran vacío y se dejaba leer. Su fama duró mucho más que la de los contemporáneos rivales de Hume [...] y por más de un siglo fue la *Historia de Inglaterra* más leída". Un estadista de la talla de Winston Churchill, decía que esta *Historia de Inglaterra* de David Hume, había sido "el manual de su adolescencia".

A pesar de que sus contemporáneos ignoraron el *Tratado*, como se dijo, es él el que justamente nos desvela la "*new scene of thought*" por lo tanto nos referiremos a él, sin olvidar las *Investigaciones*.

II. El "*nuevo escenario de pensamiento*". Las "*impresiones*", las "*ideas*" y su nexo estructural

La ciencia del hombre → § 1

√ En el *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume intenta aplicar a la *naturaleza humana*, es decir, al *sujeto cognoscente*, el método de razonamiento experimental, de inspiración baconiana, con el que Newton construyó una sólida visión de la naturaleza física. Se trata de fundamentar sobre bases experimentales la *ciencia del hombre*, que para él es más importante que la física o que las otras ciencias.

Las "impresiones" y las "ideas" → § 2-3

√ Todos los contenidos de la mente humana son "percepciones" y se dividen en dos grandes clases:

1) *Impresiones* (*simples o complejas*), es decir, las percepciones *originales*, las que se presentan con mayor fuerza y violencia (sensaciones, pasiones y emociones): "Tener impresiones" significa "sentir".

2) *Ideas* (*simples o complejas*), o sea, las imágenes pálidas que la *memoria* produce a partir de las impresiones: "Tener ideas" significa "pensar".

Por lo tanto, el primer principio de la ciencia de la naturaleza humana se formula, así: "*Todas las ideas simples provienen de sus correspondientes impresiones*, pues no existen *ideas innatas*.

El "principio de la asociación" → § 4

√ Las ideas complejas pueden ser copias de las impresiones complejas, o fruto de combinaciones múltiples que se derivan de la facultad de la *imaginación* o también pueden ser agregadas con base en el impor-

tante *principio de asociación*. Las propiedades que dan origen a la asociación de las ideas son:

1) La *semejanza*.
2) La *contigüidad* en el tiempo y en el espacio.
3) *Causa* y *efecto*.

Entonces, para probar la validez de cada idea compleja que se discuta es necesario añadir la correspondiente impresión.

√ Hume acepta la tesis de Berkeley según la cual todas las ideas generales son simplemente ideas particulares unidas a una cierta palabra y que representan otras ideas individuales semejantes: las generales se forman por vía de *costumbre*, que hace que, al escuchar un nombre, se despierte en nuestra memoria una de las ideas particulares designadas con ese nombre.

El nominalismo de Hume: "Relaciones entre las ideas" y "datos de hecho"
→ § 5-6

Los objetos presentes en la mente humana entran en dos géneros:

1) *Relaciones de ideas*, es decir, todas aquellas proposiciones que, *basadas en el principio de no-contradicción*, se limitan a actuar sobre contenidos ideales.
2) *Datos de hecho*: o sea, todas las proposiciones *que no implican una necesidad lógica y parecen* fundadas sobre la *relación de causa y efecto*.

1. Necesidad de fundamentar la ciencia del hombre sobre bases experimentales

El título *Tratado sobre la naturaleza humana* y la explicación del subtítulo: "Un intento de introducir un método experimental de razonamiento en los argumentos morales", presentan, de por sí, los rasgos esenciales de la "nueva ciencia del pensamiento".

Hume constata que Newton, sobre la base segura de la observación y del método de razonamiento experimental, recomendado por Bacon, construyó una sólida visión de la naturaleza física; ahora bien, lo que debe hacerse es justamente aplicar ese método *también a la naturaleza humana*, es decir, *al sujeto* y no sólo al *objeto*.

Tales fundó la "filosofía de la naturaleza" y sólo posteriormente Sócrates fundó la "filosofía del hombre". En los tiempos modernos, Bacon, como se dijo, introdujo el método experimental apto para fundamentar la "ciencia" de la naturaleza; mientras que "los recientes filósofos ingleses", o sea los *moralistas* –entre los cuales Hume nombra a Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler (de los que se hablará más adelante)– en un espacio de tiempo casi igual al transcurrido entre Tales y Sócrates, comenzaron "a llevar

la ciencia del hombre a un terreno nuevo". Se trata, entonces, de ir hasta el fondo por este camino y fundamentar la *ciencia del hombre* sobre bases experimentales. En síntesis, Hume piensa que puede ser el Galileo o mejor el Newton de la "naturaleza humana".

Más aún, nuestro filósofo está convencido en verdad de que la "ciencia de la naturaleza humana" es *más importante que la física y las otras ciencias*, porque todas éstas "dependen de alguna manera de la naturaleza del hombre". En efecto, si pudiéramos explicar a fondo "el alcance y la fuerza del entendimiento humano", además "la naturaleza de las ideas de las que nos servimos y de las operaciones que realizamos en nuestros razonamientos" podríamos hacer progresos de alcance incalculable también en todos los otros ámbitos del saber.

Éste es el ambicioso proyecto. Pero la "nueva ciencia del pensamiento" nos reserva, como tendremos oportunidad de verificarlo, un verdadero y propio "golpe de efecto".

La "naturaleza humana", atrapada en los estrechos ámbitos del *método experimental*, pierde gran parte de su racionalidad específica y de su espiritualidad con ventaja para el instinto, la emoción y el sentimiento, para reducirse casi a la "naturaleza animal", como ya se dijo. De modo que la "conquista de lo fundamental" (es decir, la conquista de la "naturaleza humana" como la entiende Hume) fatalmente llevará a perder más que a conquistar vastos territorios, como lo demostrarán los resultados escéptico-irracionalistas.

Veamos cómo Hume, con el nuevo método experimental, procede a la reconstrucción de la "naturaleza humana".

2. La diferencia entre impresiones e ideas

Todos los contenidos de la mente humana son solamente "percepciones" y se dividen en dos grandes clases que Hume llama "impresiones" e "ideas". Entre las primeras y las segundas, sólo existen dos diferencias:

a) La primera se refiere a la *fuerza* o *vivacidad* con las que se presentan a nuestra mente.
b) La segunda alude, en cambio, al *orden* y la *sucesión temporal*, con las que se presentan.

a) Con respecto al primer punto, Hume escribe: "La diferencia entre impresiones e ideas consiste en el grado de *fuerza y vivacidad* con las que golpean nuestra mente y penetran en el pensamiento o en la conciencia. Las percepciones, que se presentan con mayor fuerza y violencia, las podemos llamar *impresiones*: bajo esta denominación comprendo todas las sensaciones, pasiones y emociones, cuando aparecen por primera vez en nuestra alma. En cambio, por ideas comprendo las imágenes pálidas de las impresiones".

Consecuencia de esta distinción, es la drástica contracción de la diferencia entre *sentir y pensar*, que se reduce simplemente al grado de intensidad: sentir consiste en tener percepciones *más vivas* (sensaciones), mientras que pensar consiste en tener percepciones *más débiles* (ideas). Entonces, cada percepción es doble: es *sentida* (de manera viva) como impresión, y es *pensada* (de modo más débil) como idea.

b) Respecto del segundo punto, Hume revela cómo éste constituye un asunto de la mayor importancia, porque está unido al problema de la "prioridad" de uno de los dos tipos de percepción: ¿la idea depende de la impresión o viceversa?

La respuesta de Hume es clara e inequívoca: la impresión es original, la idea es dependiente.

Por lo tanto, de aquí viene el "primer principio" de la ciencia de la "naturaleza humana", que, formulado sintéticamente, dice así: "Todas las ideas simples vienen, mediata o inmediatamente, de sus correspondientes impresiones". Este principio, dice Hume, acaba con la *cuestión de las ideas innatas*, que había levantado tanto ruido: no tenemos ideas sino después de haber tenido impresiones; en cambio, estas últimas, y sólo ellas, son originales.

3 Ideas simples e ideas complejas

Pero aún debemos recordar una distinción muy importante: hay impresiones *simples* (por ejemplo rojo, caliente, etc.), e impresiones *complejas* (como, la de una manzana).

Las impresiones complejas nos son dadas inmediatamente como tales: las ideas complejas, en cambio, pueden ser copias de las impresiones complejas, pero pueden ser también fruto de combinaciones múltiples que tienen lugar de diversos modos en nuestro entendimiento. En efecto, además de la facultad de la *memoria*, que reproduce las ideas, tenemos también la facultad de la *imaginación*, capaz de trasponer y componer de diversas maneras

Percepción. Tanto para Berkeley como para Hume, la palabra "percepción" indica *todo lo que se presenta a la mente humana y constituye su contenido.* En particular, Hume separa las percepciones en dos clases:

1) *Impresiones* (simples o complejas), es decir, las percepciones *originales*, las cuales se presentan con mayor fuerza y violencia (sensaciones, pasiones y emociones cuando aparecen por vez primera en la mente): "Tener impresiones" significa *sentir*.

2) *Ideas* (*simples o complejas*), es decir imágenes debilitadas que la *memoria* produce a partir de las impresiones: "Tener ideas" es *pensar*. Las impresiones, a su vez, se subdividen en dos especies:

a) *Impresiones de sensación* que nacen originalmente en el alma, por causas desconocidas.

b) *Impresiones de reflexión*, que proceden, en gran parte, de las ideas.

las ideas entre sí. Hume dice: "Esta es una consecuencia evidente de la división de las ideas en simples y complejas: en todas partes en donde la imaginación perciba una diferencia entre las ideas, puede realizar fácilmente una separación" y luego realizar una serie de combinaciones posteriores.

Pero las ideas simples tienden a agregarse entre sí en nuestra mente, no sólo según el libre juego de la fantasía, sino de acuerdo con un juego más complejo, basado sobre algunos principios que resultan conformes en todos los tiempos y en todos los lugares.

4. El principio de la asociación de las ideas

Entre las ideas existe una "fuerza" (que evoca, en cierto modo, la fuerza de gravitación de Newton, que une entre sí los cuerpos físicos, aunque son de carácter diferente) expresada por el principio *de la asociación* que Hume describe en el siguiente texto que presentamos, considerado, con justicia, clásico: "Este principio de unión entre las ideas no ha de ser estimado como una conexión indisoluble: en efecto, ya la hemos excluido de la imaginación; tampoco debemos concluir que sin este principio, la mente no pueda combinar dos ideas: en efecto, nada hay más libre que esta facultad. Debemos verlo simplemente como una *suave fuerza que se impone comúnmente* y es la causa, entre otras cosas, de que las lenguas tengan tanta correspondencia entre ellas: la naturaleza parece que le indica a cada uno las ideas simples más convenientes para ser unidas en ideas complejas. Las propiedades que dan origen a esta *asociación* y hacen que la mente sea llevada de una a otra, son tres: *semejanza*, *contigüidad* en el tiempo y en el espacio, *causa y efecto*". Pasamos fácilmente de una idea a otra que se le *parezca* (por ejemplo, una fotografía me recuerda al personaje que representa), o también de una idea a otra que habitualmente se nos presenta como *conexa con la primera en el espacio y en el tiempo* (por ejemplo, la idea de una aula de clase me evoca la de las aulas vecinas, o también la del corredor adyacente o la del edificio en la que se encuentra; la idea de la levada de un ancla me suscita la partida de la nave, y así los ejemplos podrían mutiplicarse); la idea de *causa* me recuerda la de *efecto* y al contrario (como por ejemplo, cuando pienso en el fuego soy llevado inevitablemente a pensar en el calor o también en el humo que se esparce y viceversa).

Por lo tanto, Hume concluye: "Éstos son, pues, los principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples, y en la imaginación tienen el puesto de la conexión indisoluble, con las que están unidas en la memoria".

Por eso, de cada idea que se discute es necesario, para probar la validez, añadir la impresión correspondiente. Para las ideas simples no hay problema, dado que ningu-

na de éstas (como ya se vio) puede estar presente en nosotros sin que hayamos tenido la correspondiente impresión. En cambio, el problema aparece para las ideas complejas, dado su origen múltiple y variado. Sobre éstas, recaerá la atención de nuestro filósofo.

La distinción general de Locke de las ideas entre ideas de *sustancia*, de *modos* y de *relaciones*, es hecha también por Hume, quien, sin embargo, va más allá en el análisis crítico de las mismas, como se verá más adelante.

5. La negación de las ideas universales y el nominalismo de Hume

Para comprender plenamente la posición de Hume, sin embargo, queda por recordar su doctrina de las ideas abstractas o universales. Acepta la tesis de Berkeley (al que elogia como "gran filósofo"), según la cual, "todas las ideas generales son sólo ideas particulares unidas a una cierta palabra que les da significado más amplio y, hace que reclamen otras individuales, semejantes a ellas". Hume subraya esto diciendo que es "uno de los mayores descubrimientos hechos en estos últimos años en la república de las letras". Entre los diversos argumentos que trae en apoyo de la tesis de Berkeley recordemos dos especialmente significativos.

Costumbre. Es lo "que procede de una repetición anterior, sin ningún razonamiento nuevo o inferencia, y del cual nace toda opinión o creencia humana". El principio de la *costumbre* es para Hume uno de los fenómenos más extraordinarios de la mente humana y él lo llama eficazmente en causa, sobre todo, en su famosa crítica a la relación entre causa y efecto: la *costumbre* es, en efecto, el principio con base en el cual, de la simple constatación de la contigüidad y sucesión entre dos fenómenos, se *infiere* también la *necesidad* de la conexión entre los dos fenómenos, considerándolos el uno como "causa" y el otro como "efecto"; una vez creada, la costumbre genera en nosotros una *creencia*, que nos da exactamente la impresión de tener que ver con la conexión necesaria entre "causa" y "efecto".

a) El entendimiento humano, dicen los que sostienen la existencia de ideas universales, es capaz de *distinguir* mentalmente, también lo que en la realidad no está separado, mediante operaciones mentales autónomas. Hume se opone vivamente a esto: para él es *distinguible* sólo aquello que es *separable*.

b) Además, como cada idea es copia de una impresión y ésta únicamente puede ser *particular* y por lo mismo sólo determinada ya sea cualitativa o cuantitativamente, también las ideas (que son sólo *copias* de las impresiones) deben ser determinadas de la misma manera.

El gran principio de Hume, según el cual la idea difiere de la impresión sólo por el grado de intensidad y vivacidad, implica *necesariamente* que la idea sea únicamente una "imagen" y, como tal, *individual* y *particular*.

Entonces, ¿cómo puede una idea "particular" ser usada como idea "general" y cómo la simple unión con una "palabra" puede hacer esto posible?

La respuesta de Hume es la siguiente: "Entre las ideas de cosas que poco a poco nos aparecen, notamos una cierta *semejanza* tal que nos permite darles el mismo nombre, prescindiendo de las diferencias de grado, cualidad y cantidad que pueden presentar (por ejemplo, entre hombres de varias razas y tipos). De este modo adquirimos un "hábito" por el cual, cuando se escucha ese nombre o la palabra dada, se despierta en nuestra memoria una de esas ideas particulares que hemos designado con ese nombre o palabra (por ejemplo, al escuchar el término hombre me viene a la memoria la idea de un hombre particular) pero como la misma palabra ha sido usada para designar ideas análogas (por ejemplo, para denominar a muchos hombres vistos por mí, diferentes entre ellos por muchos aspectos particulares), entonces sucede que "la palabra, que no es capaz de hacer revivir la idea de todos estos individuos, *se limita a tocar el alma*, si puedo expresarme de este modo, *y hace revivir la costumbre que hemos contraído al examinarlos*".

¿Qué hay de nuevo en esta concepción nominalista de la universal, respecto de la tradicional y en particular respecto de la de Berkeley? Hay –como lo han hecho notar los estudiosos– la llamada en causa del principio de la *costumbre*, ya mencionado por Hume, a propósito del principio de asociación de las ideas.

6. "Relaciones entre las ideas" y "datos de hecho"

Otra doctrina esencial de Hume, consiste en la distinción de los objetos presentes a la mente humana (impresiones e ideas) en dos géneros, que nuestro filósofo llama: *a*) "relaciones entre las ideas" y *b*) "datos de hecho".

a) Son simples *relaciones entre las ideas* todas aquellas proposiciones que se limitan a operar sobre contenidos ideales, sin referirse a lo que existe o puede existir. Se trata de aquellas proposiciones que, como se verá, Kant llamará *juicios analíticos*. La aritmética, el álgebra y la geometría están formadas por "simples relaciones de ideas". Establecidos los significados de los números, por ejemplo, sacamos, por puro análisis racional (por lo tanto, con base en simples relaciones de ideas), que tres veces cinco es la mitad de treinta, y todas las otras proposiciones de este

género. Se trata de una proposición que sacamos sustancialmente *basándonos en el principio de no-contradicción*.

b) En cambio, los "datos de hecho" no se sacan de este modo, ya que "el contrario de cualquier dato de hecho es siempre posible, porque no puede implicar nunca una contradicción y es concebido por la mente con la misma facultad y con la misma distinción que si estuviera extremadamente conforme con la realidad". El problema que surge es por lo tanto el de la búsqueda de la *naturaleza de la evidencia* propia de los razonamientos que conciernen a los "datos de hecho", cuando no están inmediatamente presentes a los sentidos (como cuando preveo que mañana saldrá el sol). La respuesta de Hume es la siguiente: "Todos los razonamientos que conciernen a la realidad de los hechos parecen estar fundados sobre la *relación de causa y efecto*. Y gracias a esta relación podemos sobrepasar la evidencia de nuestra memoria y de los sentidos". Precisamente, el examen crítico de Hume se concentra sobre la relación entre causa y efecto.

III. *La crítica de las ideas de causa y efecto y de las sustancias materiales y espirituales*

Relaciones entre causa y efecto → § 1-2

√ Causa y efecto son dos ideas muy diferentes entre sí y la *experiencia* es el fundamento de todas nuestras conclusiones que conciernen a la causa y al efecto, que, a su vez, se fundamenta sobre la *costumbre* de verificar entre dos fenómenos la *regularidad* de su contigüidad y sucesión, por lo que se *infiere* también la *necesidad* de la conexión entre los dos fenómenos, considerándolos a uno como "causa" y al otro como "efecto"; pero la costumbre genera luego en nosotros una *creencia* que nos da justamente la impresión de tener que ver con la conexión entre "causa" y "efecto".

Crítica a los conceptos de sustancia corporal y de sustancia espiritual → § 3-5

√ Hume somete a críticas similares también los conceptos de sustancia *corporal* y sustancia *espiritual*. Tanto las cosas como el yo no son sino *colecciones o haces de impresiones y de ideas*: únicamente por vía de la constancia con que estos haces se presentan, imaginamos la existencia de un principio que constituya el fundamento de la cohesión entre aquellas percepciones. Así, tanto la existencia de las cosas fuera de nosotros, como la identidad del yo, no son objetos de conocimiento sino de *creencia*, que es fruto de la *memoria* y de la *imaginación*.

1. El nexo causa y efecto

Causa y *efecto* son dos ideas entre sí bien diferentes, en el sentido que ningún análisis de la idea de causa, por cuidadoso que sea, puede hacer que descubramos *a priori* el efecto que ella genera.

Si golpeo con una bola de billar otra bola, digo que la primera es la causa del movimiento de la segunda; pero el movimiento de la segunda bola de billar, es un hecho totalmente distinto del movimiento de la primera y no está incluido en ella *a priori*. Supongamos, en efecto, que hayamos venido al mundo de improviso: en tal caso, no podremos de hecho, al ver una bola de billar, saber *a priori* que ella, lanzada contra otra, *producirá como efecto* el movimiento de la otra.

Lo mismo deberá decirse de todos los otros casos de este tipo. Hume da como ejemplo que, Adán mismo no habría podido inferir *a priori*, viendo el agua por primera vez, que ésta tiene la fuerza de hacer ahogar por sofocamiento.

Si esto es así, debe entonces decirse que la *experiencia* es el fundamento de todas nuestras conclusiones concernientes a la causa y al efecto.

Pero esta respuesta plantea otro asunto bien difícil, a saber: *cuál es el fundamento de las conclusiones mismas que saco de la experiencia*. He experimentado que el pan que comí me ha nutrido siempre; pero ¿con qué fundamento saco la conclusión que ha de *nutrirme también en el futuro*? Dado que he probado que una cierta cosa ha estado acompañada siempre de otra como "efecto", infiero que también otras cosas como aquélla deberán estar seguidas de efectos similares.

¿Por qué saco esas conclusiones o por qué las considero necesarias?

Para responder al problema, veamos de nuevo los términos. En el nexo causa-efecto se dan dos elementos esenciales:

a) La contigüidad y la sucesión.

b) La conexión *necesaria*.

La contigüidad y la sucesión son experimentadas; en cambio, la "conexión necesaria" *no* es experimentada (en el sentido que no es una *impresión*) sino que es justamente *inferida*. ¿Pero cómo la inferimos? [Textos 1]

2. "Costumbre" y "creencia" como fundamento de los nexos de causas y efectos

Hume dice que nosotros la *inferimos* porque hemos comprobado una conexión constante y porque hemos contraído, por consiguiente, una "*costumbre*" en la constatación de

la regularidad de la contigüidad y de la sucesión, de modo que nos resulta natural, dada la "causa" esperar el "efecto".

El principio por el cual, dada la simple sucesión *hoc post hoc*, inferimos el nexo necesario *hoc propter hoc* y, por lo tanto, la *costumbre* o *hábito*.

En conclusión, para Hume, es la costumbre la que nos permite salir de lo que es inmediatamente presente a la experiencia. Pero otra proposición relacionada con el futuro *no tiene otro fundamento*.

Pero aún hay otro punto importante que se debe comprender. La "costumbre" de la que se habló, aunque es fundamental, por sí misma no es suficiente para explicar por completo el fenómeno del que estamos discutiendo. Una vez formada, genera en nosotros una "creencia" (*belief*). Ahora bien, precisamente esta *creencia* es la que nos da la impresión de tener que ver con una "conexión necesaria" y que nos da la convicción de que, dada la que llamamos "causa", debe seguirse lo que llamamos "efecto" (y viceversa).

Luego, según Hume, la clave de la solución del problema está en la "creencia", que es un *sentimiento*. El fundamento de la causalidad, por lo tanto, se hace de ontológico-racional, a emotivo-irracional, es decir. de la esfera de lo objetivo es transferido a la de lo subjetivo. Justamente este "instinto natural"´, como se verá, se revelará como la última esperanza del Empirismo de Hume.

3. Los objetos corporales no son sustancias sino fases de impresiones y de ideas

Hume somete a críticas semejantes el concepto clásico de sustancia:

1) Conveniente a los objetos *corporales*.
2) Referido al sujeto *espiritual*.

Lo que captamos, en realidad, según Hume, es una serie de *haces de impresiones e ideas*.

Según la constancia con que estos haces de percepción se nos presentan, imaginamos la existencia de un principio que constituye el fundamento de la conexión entre aquellas percepciones.

Este *haz de percepciones*, que llamamos, por ejemplo, manzana, lo consideramos sostenido por un principio de cohesión que garantiza la consistencia de las impresiones mismas y su constante unión. Pero este principio *no* es una impresión, sino una manera de imaginar las cosas fuera de nosotros mismos. Y lo que no se puede reconducir a una impresión, como se sabe, carece de validez objetiva.

4. También los objetos son haces de impresiones e ideas

Hume hace análogas críticas también a la existencia de una sustancia espiritual, en especial, a la existencia del yo, entendido como una realidad dotada de subsistencia continua y autoconsciente, idéntica a sí misma y simple. En efecto, cada idea sólo puede provenir de una impresión correspondiente; pero del *yo* no se da ninguna impresión precisa: "por consiguiente, no existe tal idea".

Las crudas conclusiones de Hume son, entonces, las mismas que trae para los objetos. Como estos no son sino colecciones de impresiones, así, análogamente, *nosotros no somos sino colecciones o haces de impresiones e ideas*, una especie de teatro, en donde las impresiones y las ideas continuamente pasan y vuelven a pasar: pero se trata –téngase bien en cuenta– de un teatro concebido no como un edificio estable sino simplemente como el paso, una y otra vez, de las impresiones mismas.

¿Qué debemos concluir, entonces? Si el objeto es un haz de impresiones, y si el yo es también un haz de impresiones, ¿cómo se distinguen entre ellos? ¿Cómo se podrá hablar de "objetos" y de "sujetos"?

5. Los objetos y los sujetos existen sólo por nuestra pura "creencia"

La tesis de Hume es evidente: 1) La existencia de las cosas fuera de nosotros no es objeto de conocimiento, sino de "creencia"; y así, análogamente, 2) la identidad del yo no es objeto de conocimiento sino que es, también ella, objeto de "creencia".

1) La filosofía nos enseña que cualquier impresión es una percepción y que, por lo tanto, es subjetiva. En efecto, de la impresión no puede inferirse la existencia de un objeto como causa de la impresión misma, porque el principio de causa no tiene validez teórica, como ya vimos. Nuestra "creencia" en la existencia independiente y continua de los objetos, es fruto de la "imaginación".

En particular, como se encuentra una cierta uniformidad y coherencia en nuestras impresiones, la *imaginación*; tiende a considerar tal uniformidad y coherencia como *total* y *completa*, suponiendo precisamente la existencia de cuerpos que serían su causa.

Ejemplo: salgo de mi alcoba y con esto dejo de tener todas las impresiones que constituyen mi alcoba; luego regreso y tengo las mismas impresiones de antes o, de cualquier modo, tengo impresiones en parte iguales a las anteriores, en parte, distintas, pero coherentes con ellas (por ejemplo, encuentro la luz disminuida porque se hizo tarde). Pues bien, la *imaginación* llena el vacío de mi ausencia, suponiendo que a estas percepciones correspondientes y coherentes respecto de las anteriores, corresponde una existencia efectiva y separada de los objetos que forman mi alcoba. No sólo eso, sino que, al trabajo

realizado por la imaginación, se añade también el de la *memoria*, que da vida a las impresiones despedazadas e intermitentes (por mi salida y el posterior regreso en la alcoba) y esta "vivacidad" genera la "creencia" en la existencia de objetos externos correspondientes.

Por tanto, de la duda escéptica nos salva esta creencia instintiva, que es de origen alógico, no racional y casi *biológico*.

2) También el yo es reconstruido de modo semejante por la imaginación y la memoria, en su unidad y sustancialidad. Por consiguiente, también la existencia del yo, entendido como sustancia a la que son referidas todas las percepciones, no resulta ser sino objeto de "creencia".

Sin embargo, es de subrayar que para Hume, el yo llega a ser objeto de conciencia inmediata por las pasiones, y por lo tanto, una vez más, en un ámbito no teórico y por vía no racional.

IV. El *fundamento no racional de la moral y de la religión*

La teoría de las pasiones y la negación de la libertad → § 1-2

√ Las pasiones son algo original y propio de la "naturaleza humana", independientes de la razón y no controlables por la misma: se trata de "impresiones" que proceden de otras impresiones.

La voluntad, en particular, es entendida por Hume como la impresión interna de la cual se hace consciente cuando se da intencionalmente comienzo a un nuevo movimiento de nuestro cuerpo y a una nueva percepción de nuestra mente. Ahora bien, como al realizar cualquier acto, la voluntad es *determinada* exclusivamente por movimientos internos, la "libertad" significa la simple "no coacción externa", mientras que el "libre albedrío" constituye un verdadero absurdo.

A esta concepción se une la tesis de Hume de que la razón no puede nunca contraponerse a las pasiones en la guía de la voluntad; y esto significa negar que la *razón pueda guiar y determinar a la voluntad*.

√ La moral, que suscita pasiones y promueve o impide acciones, no se funda pues en la razón sino en *el sentimiento* y precisamente en un *particular* sentimiento de placer y de dolor: el placer moral es *peculiar* porque es *desinteresado*. En su conjunto, la ética de Hume es *utilitarista* en el sentido de que lo que mueve nuestro asentimiento no es nuestra utilidad particular sino la *utilidad pública*, que es lo útil para la felicidad de todos.

La moral y la religión no tienen fundamento racional → § 3-7

También la religión, para Hume, no tiene un fundamento racional y ni siquiera moral, sino uno instintivo, en cuanto la idea de lo divino nace del miedo de la muerte y de la preocupación por una vida futura; sin embargo, Hume sostiene que un pueblo privado por completo de religión se diferencia poco de los animales.

1. Las pasiones y la voluntad

Las pasiones son originales y propias de la "naturaleza humana", independientes de la razón y no dominables por ésta. Ellas son "impresiones" que proceden de otras percepciones.

Hume divide las pasiones en: 1) *directas*, 2) *indirectas*.

1) Las primeras son aquellas que dependen inmediatamente del *placer* y del *dolor* como por ejemplo, el deseo, la aversión, la tristeza, la alegría, la esperanza, el temor, la desesperación, la tranquilidad.
2) Las segundas son, por ejemplo, el orgullo, la humildad, la ambición, la vanidad, el amor, el odio, la envidia, la piedad, la malignidad, la generosidad y otras que se derivan de éstas.

Hume se extiende detalladamente sobre estas pasiones. Pero en su discurso es importante, sobre todo, lo que sigue. Afirma que las pasiones *se refieren al yo* "o sea a aquella *persona* particular de cuyas acciones y sentimientos *cada uno de nosotros está íntimamente convencido*"; y, a propósito del orgullo, afirma que "a esta emoción *la naturaleza le ha asignado una cierta idea, la del yo* (!), que nunca deja de producirse". Ésto es evidente, Hume recupera la conciencia y la Idea del yo sobre bases emocionales.

La misma voluntad, en último análisis, puede reconducirse a las pasiones o por lo menos constituye algo muy cercano a las mismas, dado que, según Hume, se reduce a una *impresión que deriva del placer y del dolor*, justamente como las pasiones. Pero nuestro filósofo parece un poco inseguro en este punto, en cuanto termina admitiendo que la voluntad es y no es una pasión.

2. Negación de la libertad y de la razón práctica

Esta ambigüedad o inseguridad se refleja inmediatamente en la concepción de la libertad, que Hume termina por negar.

Para él, el "libre albedrío" sería sinónimo de "no necesidad", es decir, de *casualidad*, y, por consiguiente, sería algo absurdo.

Lo que de ordinario se llama "libertad", según Hume, no sería más que la simple "espontaneidad", es decir, la no coacción externa. En la realización de todos nuestros

actos, estamos *determinados* por motivos internos, en lugar de motivos externos, pero sin embargo, siempre determinados.

Pero el punto más característico de la moral de Hume es la tesis de que "la razón no puede nunca contraponerse a la pasión en la guía de la voluntad".

Esto significa darle el triunfo al juego de las pasiones y negar por lo tanto que la razón pueda ser *práctica*, es decir, *que la razón puede guiar y determinar a la voluntad*.

Esta posición es exactamente contraria a la que Kant sostendrá en la *Crítica de la razón práctica*.

3. La razón no fundamenta la moral

La moral fue el tema que más interesó a Hume desde el comienzo de su formación espiritual, a tal punto que algunos estudiosos sostienen que, si *todo* el sistema no es mirado a la luz de este interés fundamental, él no revelará su exacto significado.

¿Cuál es el fundamento de la moral?

Hume, como ya se vio, negó que la razón, en cuanto tal, pueda mover a la voluntad, es decir, que la razón pueda ser fundamento de la vida moral.

Se sigue entonces que la moral debe proceder de algo diferente de la razón. La moral, en efecto, dice Hume, suscita pasiones y promueve o impide acciones: cosas que, por los motivos expuestos anteriormente, la razón no puede hacer.

Entonces, Hume concluye: "Es imposible que la distinción entre bien y mal moral pueda ser establecida por la razón, en cuanto esta distinción tiene sobre nuestras acciones una influencia que la razón es incapaz de ejercer". La razón puede, a lo sumo, ponerse al servicio de las pasiones y colaborar con ellas, despertándolas y orientándolas.

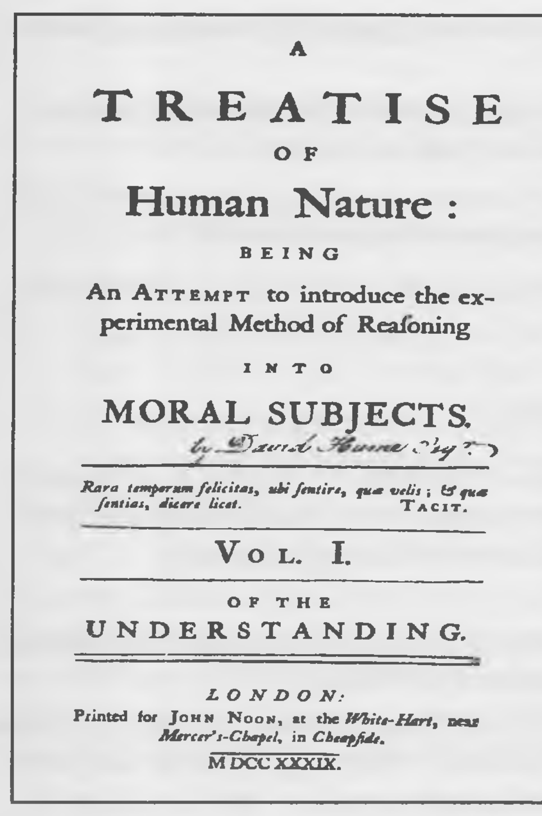
4. El sentimiento como el verdadero fundamento de la moral

La respuesta de Hume a la pregunta ya planteada, es ahora obvia: el fundamento de la moral es el *sentimiento*.

Entonces ¿cuál es este *sentimiento* que fundamenta la moral?

Es un *sentimiento* particular de placer y dolor.

La virtud provoca un placer de un tipo *particular*, del mismo modo que el placer provoca un dolor de tipo *particular*, de modo que, si lográramos dar razón de este placer y de este dolor, explicaríamos también el vicio y la virtud.



A

TREATISE

OF

Human Nature:

BEING

An ATTEMPT to introduce the experimental Method of Reaſoning

INTO

MORAL SUBJECTS.

Rara temporum felicitas, ubi ſentire, quæ velis; & quæ ſentias, dicere licet. TACIT.

VOL. I.

OF THE

UNDERSTANDING.

LONDON:

Printed for JOHN NOON, at the *White-Hart*, near *Mercer's-Chapel*, in *Cheapſide*.

MDCCXXXIX.

En el *Tratado sobre la naturaleza humana* se expresa la voluntad de fundamentar definitivamente sobre bases experimentales la ciencia del hombre que, para Hume, ess todav'ia m;as importante que la fisica y las de'as ciencias. En la ilustraci'on aparece el frontispicio de la edic'on original.

Dijimos que el placer (o el dolor) moral es particular, es decir, especial. En efecto, *él se diferencia cuidadosamente de todos los tipos de placer.* Efectivamente, con placer entendemos sensaciones muy diferentes entre sí; por ejemplo, uno es el placer que sentimos cuando bebemos un buen vaso de vino –dice Hume– y éste es un placer de carácter puramente hedonista; otro es, en cambio, el placer que probamos cuando escuchamos una buena composición musical y éste es un placer estético. La diferencia entre estos dos placeres la captamos *inmediatamente* y no hay ningún peligro en que consideremos al vino, armonioso o a la composición musical, sabrosa. Análogamente, ante la virtud de una persona, probamos un placer *peculiar* que nos impulsa a alabarla (así como ante el vicio experimentamos un desagrado que nos impulsa a reprobarlo). Hume dice que se trata de un placer *desinteresado*.

Ésta es, pues, la connotación específica del sentimiento moral: ser "desinteresado".

5. Importancia del sentimiento de la simpatía

Para Hume, el sentimiento de la *simpatía* es de una relevante importancia moral. Nuestro filósofo, valorándolo, se sitúa en clara antítesis con la visión pesimista de Hobbes.

Ésta es una de sus significativas afirmaciones: "No hay cualidad humana más notable, sea en sí y por sí, sea por sus consecuencias, *que nuestra propensión a sentir simpatía por*

los otros, y a recibir, por comunicación, las inclinaciones y sentimientos de los otros, por más diversos y contrarios que sean de los nuestros".

6. El utilitarismo en la moral

En las *Investigaciones sobre los principios de la moral*, finalmente, Hume recurrió a la dimensión *utilitarista* para explicar la ética. Efectivamente, dice, "lo útil" mueve nuestro asentimiento.

Pero lo útil de que se habla aquí, en el contexto de la ética, no es "nuestra utilidad particular", sino de lo útil que se extiende más allá de nosotros, "también a los otros", es decir, lo útil público, que es "lo útil para la felicidad de todos".

Por lo tanto, Hume escribe: "Si la utilidad es una fuente del sentimiento moral, y si esta utilidad no se considera en relación al yo individual, se sigue que *cuanto contribuye a la felicidad de la sociedad* se encomienda a nuestra aprobación y a nuestra buena voluntad. He ahí un principio que da cuenta, en buena medida, del origen de la moralidad [...]".

7. La religión se basa en el instinto

Hume no tuvo un interés personal por la religión. Desde joven se había separado de las prácticas religiosas y había adoptado una actitud de indiferencia, con visos de verdadera y propia aversión. Pero como *hecho* de la "naturaleza humana" la religión no podía dejar de ser objeto de sus análisis.

La posición de Hume, no obstante algún punto de contacto con ciertas ideas deístas, no es deísta, e incluso en algunos temas es decididamente antideísta.

a) La religión, en primer lugar, no tiene un fundamento racional. Las pruebas que aducen los teólogos en pro de la existencia de Dios son refutadas o rechazadas por Hume. De hecho, según Hume, se puede pensar como plausible alguna analogía con la inteligencia, en cuanto a la causa del universo. Pero nada cierto puede deducirse de esta analogía.

b) La religión no tiene ni siquiera un fundamento moral. Entre religión y ética, según Hume, no hay verdadera relación. El fundamento de la ética, en efecto, como se vio, es el sentimiento y no la religión.

c) La religión tiene un fundamento instintivo. La idea de lo divino nace del temor a la muerte y de la preocupación por una vida futura.



A

TREATISE

OF

Human Nature.

BOOK II.

Of the PASSIONS.

PART I.

Of Pride and Humility.

SECT. I.

Diviſion of the Subject.



S all the perceptions of the mind may be divided into *impreſſions* and *ideas*, ſo the impreſſions admit of another diviſion into *original* and *ſecondary*. This diviſion of the impreſſions is SECT. I.

VOL. II. B the

Primera página del segundo libro del Tratado sobre la naturaleza humana (1739-1740).

Hume no es ateo por principio ni en materia dogmática, pero es extremadamente ambiguo. Valora negativamente a la religión, pero luego dice que un pueblo sin religión se diferencia poco de los animales. El siguiente texto muestra tal ambigüedad, de modo ejemplar: "No hay absurdos teológicos tan crasos que no hayan sido sostenidos, alguna vez, por hombres de gran inteligencia y cultura. No hay preceptos tan rigurosos que no hayan sido aceptados por los hombres más dados a los placeres y más vagos. *La ignorancia es la madre de la devoción*: es una máxima proverbial, confirmada por la experiencia de todos. *Sin embargo, busquen un pueblo privado del todo de religión: si lo encuentran, ténganlo por seguro que se diferencia poco de los animales*".

V. Disolución del Empirismo en la "razón escéptica" y en la "creencia no racional"

Hume se define como un escéptico moderado → § 1-2

√ Hume definió su propia posición como *escepticismo moderado*, consistente en la limitación de las investigaciones humanas a los argumentos que se adaptan mejor a las capacidades limitadas del entendimiento humano. Sin embargo, en último término, todo el escepticismo de Hume tiene por único fundamento *la negación del valor ontológico del principio de causa y efecto*.

La actitud general que caracteriza el pensamiento de Hume consiste en contraponer a la razón escéptica problemática el instinto y el elemento no lógico, pasional y sentimental. La afirmación de Hume por la cual la razón es y debe ser *esclava de las pasiones*, muestra que aquí el Empirismo es llevado a las últimas consecuencias: será tarea de Kant abrir nuevos caminos capaces de evitar tanto estos extremismos irracionalistas y escépticos, como los extremismos en los que habían incurrido los sistemas racionalistas.

1. El escepticismo moderado de Hume

Hume se consideró un escéptico moderado. En su opinión, el escepticismo moderado "puede traer ventajas al género humano" en cuanto consiste en la "limitación de nuestras investigaciones a los argumentos que se adaptan mejor a las limitadas capacidades del entendimiento humano".

Estas capacidades, en último análisis, se reducen, en lo que respecta a las ciencias abstractas, al conocimiento de las relaciones entre Ideas y, por lo por tanto, por las razones ya examinadas, se reducen sólo a las matemáticas. Todas las otras investigaciones miran a datos de hecho, susceptibles de verificación pero no de demostración. En síntesis, la experiencia y no el razonamiento es la que domina en todos estos ámbitos. Las ciencias empíricas, pues, se fundamentan en la experiencia, la moral se basa en el sentimiento, la estética en el gusto, la religión en la fe y la revelación.

Por lo tanto, en las *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, Hume trae la célebre conclusión: "Cuando, persuadidos de estos principios recorremos una biblioteca, ¿de qué libros debemos deshacernos? Si tomamos cualquier volumen –de teología o metafísica escolástica, por ejemplo– preguntémonos: "¿Contiene quizá razonamientos abstractos sobre la cantidad o el número?". No. "¿Contiene razonamientos basados en la experien-

cia, relativos a los datos de hecho o a la existencia de las cosas?". No. Entonces, entreguémoslo a las llamas, ya que no puede contener sino sutilezas y engaños".

Estas conclusiones escépticas pueden reducirse a un fundamento único: *la negación del valor ontológico del principio causa-efecto*. Sería muy fácil demostrar cómo Hume en el mismo momento en que lo excluye, lo introduce de nuevo, sin darse cuenta, para poder avanzar en su discurso. Las impresiones son "causadas" por los objetos, las ideas por las impresiones, la asociación de ideas tiene una "causa", la costumbre que, a su vez, es "causada", y los ejemplos podrían multiplicarse. Si *de verdad* debiéramos eliminar el principio de causa, no sólo se derrumbaría la metafísica sino toda la filosofía teórica y moral de Hume.

2. Las pasiones tienen el predominio sobre la razón

Pero no es sobre esto que deseamos llamar la atención (dado que eso nos llevaría al campo de la crítica del sistema de Hume), sino sobre la actitud general que caracteriza el pensamiento de nuestro filósofo: a la razón escéptica y problemática, Hume *contrapone el instinto y el elemento alógico, pasional y sentimental, portador de seguridad incontenible y por lo tanto dogmático*. La misma razón filosófica, que es una necesidad original de investigar, aparece, en ciertos momentos, como una especie de instinto, él mismo incontenible.

En síntesis, la última palabra, en Hume, pareciera dejarse al instinto, o sea, a lo no racional, si no totalmente irracional, como dijimos al comienzo.

Cuanto se haya alejado ya el Empirismo humiano del lockiano, lo indican claramente las dos afirmaciones siguientes, en verdad emblemáticas. Locke decía: "La razón ha de ser nuestro juez último y nuestro guía en toda cosa"; Hume, al contrario, afirma: "La razón es, y sólo debe ser, *esclava de las pasiones* y no puede en ningún caso reivindicar una función diversa de la de obedecerles".

El Empirismo, como se vio, llevado a las últimas consecuencias, choca contra los límites insuperables (al menos de acuerdo con la lógica interna del mismo): será Kant quien intente abrir nuevos caminos capaces de evitar tanto estos extremismos irracionalistas y escépticos, como los de características exactamente opuestas, en los que habían incurrido los sistemas racionalistas.

Pero, antes de Kant, debemos tratar a dos pensadores alternativos, que se salen de los esquemas típicos de la edad moderna y de las líneas que llevan a Kant y que, pasando el tiempo, anuncian mensajes que son aún más "modernos" que la "modernidad" de su época;

y también debemos presentar un cuadro general de la cultura y del pensamiento ilustrados, cuyos iniciadores o exponentes de relieve han sido los filósofos, tratados hasta aquí y de quienes ha sido expresión el mismo pensamiento de Kant.

ESSAYS,
MORAL
AND
POLITICAL.

Tros Rutulusve *fuat, nullo discrimine habebo.*
VIRG.

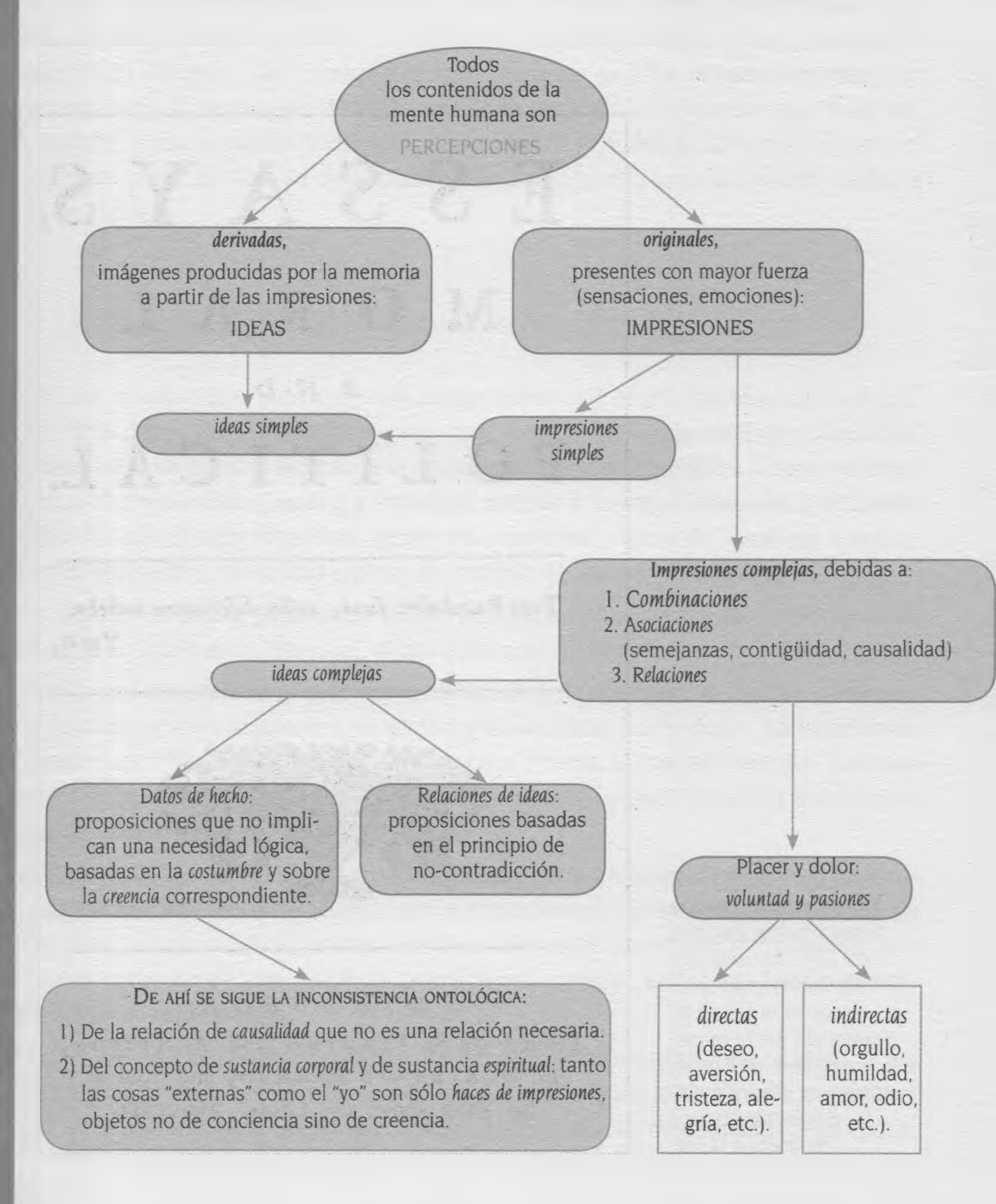


EDINBURGH,
Printed by R. FLEMING and A. ALISON,
for A. KINCAID Bookseller, and Sold at
his Shop above the Cross. MDCCXLI.

Frontispicio de la obra *Ensayos morales y políticos* de 1741. El tema que más interesó a Hume desde el inicio de su formación fue la moral; a la base de ésta se encuentra el sentimiento, que es de placer y de dolor a la vez.

HUME

FUNDAMENTOS DE LA "CIENCIA DEL HOMBRE"



MAPA CONCEPTUAL

HUME

1. LA CRÍTICA A LA IDEA DE CAUSA Y EFECTO

La argumentación filosófica de Hume *más famosa es sin duda la negación de la valencia ontológica del principio de causalidad o principio de razón suficiente, enunciado por* Leibniz.

Las páginas que presentamos están tomadas del Tratado sobre la naturaleza humana (1739-40) *y contienen la crítica más virulenta a la necesidad de la relación entre causa y efecto. Su intento explícito es demostrar, como lo dice el mismo* Hume: *"que* a) *un objeto, considerado en sí mismo, no contiene nada que autorice a sacar una conclusión que vaya más allá del mismo; y que* b) *aun después de haber observado la frecuente o constante unión de los objetos, no debemos por ninguna razón inferir un objeto que esté más allá de los que observamos o de los que tengamos experiencia".*

1.1 Las primeras cuatro relaciones que fundamentan la ciencia: semejanza, contrariedad, gradualidad cualitativa, proporción cuantitativa o numérica

Existen siete géneros diferentes de relaciones filosóficas, a saber: *semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, relación de cantidad o número, grados en alguna cualidad, oposición* y *causalidad*. Estas relaciones pueden dividirse en dos clases: las que dependen enteramente de las Ideas que comparamos entre sí y las que pueden cambiar sin cambio alguno en las Ideas. Por la Idea de un triángulo descubrimos la relación de igualdad que sus tres ángulos tienen con dos rectos, y esta relación es invariable, mientras que nuestra Idea permanece la misma. Por el contrario, las relaciones de contigüidad y distancia entre dos objetos pueden cambiarse meramente por una alteración de su lugar sin cambio alguno de los objetos mismos o de sus Ideas, y el lugar depende de muchos accidentes diferentes que no pueden ser previstos por el espíritu. Lo mismo sucede con la identidad y la causalidad. Dos objetos, aunque semejantes en absoluto y aun apareciendo en el mismo lugar en tiempos diferentes, pueden ser diferentes numéricamente, y como la fuerza por la que un objeto produce otro no puede jamás descubrirse meramente por su Idea, es evidente que causa y efecto son relaciones de las que nos informamos por la experiencia y no por el razonamiento o reflexión abstracta. No existe ningún fenómeno particular, aun el más simple, que pueda ser explicado por las cualidades de los

objetos tal como se nos aparecen o que pueda ser previsto sin la ayuda de nuestra memoria y experiencia.

Resulta, por consiguiente, que de estas siete relaciones filosóficas quedan sólo cuatro que, dependiendo únicamente de las Ideas, pueden ser objetos del conocimiento y certidumbre. Estas cuatro son: *semejanza, oposición, grados en la cualidad y relaciones de la cantidad o número*. Tres de estas relaciones pueden descubrirse a primera vista y corresponden más propiamente al dominio de la intuición que al de la demostración. Cuando un objeto se asemeja a otro la semejanza se revelará ya en un principio a la vista o más bien a nuestro espíritu y rara vez requerirá un segundo examen. El caso es el mismo en la oposición y en los grados de cualidad. Nadie puede dudar de que la existencia y no existencia se destruyen entre sí y que son completamente incompatibles y contrarias, y aunque sea imposible juzgar exactamente de los grados de una cualidad, como color, sabor, calor, frío, cuando la diferencia entre ellos es muy pequeña, es, sin embargo, fácil decidir que una de ellas es superior o inferior a la otra cuando su diferencia es considerable. Apreciamos siempre esta diferencia a primera vista, sin necesidad de ninguna investigación o razonamiento.

Podemos proceder de la misma manera al determinar las relaciones de cantidad o número y podemos de una ojeada observar la superioridad o inferioridad entre números y figuras, especialmente cuando la diferencia es muy grande y notable. En cuanto a la igualdad o proporción exacta, podemos tan sólo conjeturarla partiendo de una consideración particular, excepto en muy pocos números o en porciones de extensión muy limitadas que se comprenden en un instante y en las que percibimos la imposibilidad de caer en un error considerable. En los demás casos debemos establecer las relaciones con alguna libertad o proceder de una manera más artificiosa.

1.2 Las otras tres relaciones: identidad, situación espacial o temporal, causalidad

Esto es todo lo que estimo necesario observar referente a las cuatro relaciones que son el fundamento de la ciencia. En cuanto a las otras tres, que no dependen de la Idea y pueden estar ausentes o presentes mientras la Idea, permanece la misma, será conveniente explicarlas más en particular. Estas tres relaciones son: *identidad, situaciones en tiempo y lugar y causalidad*.

Todo razonamiento no consiste mas que en la comparación y en el descubrimiento de las relaciones constantes o inconstantes que dos o más objetos mantienen entre sí. Podemos hacer esta comparación cuando estos dos objetos se hallan presentes a los sentidos, o cuando ninguno de ellos está presente, o cuando lo está uno solo. Cuando los dos objetos están presentes a los sentidos, juntamente con la relación, llamamos a esto más bien percepción de razonamiento, y no exis-

te en este caso una actividad del pensamiento o una acción propiamente hablando, sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos de la sensación. Según este modo de pensar, no podemos admitir como razonamiento las observaciones que podemos hacer referentes a la identidad y a las relaciones de tiempo y lugar, pues en ninguna de ellas el espíritu puede ir más allá de lo que está inmediatamente presente a los sentidos o descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos. Tan sólo la causalidad produce una conexión que nos da la seguridad de la existencia o acción de un objeto que fue seguido o precedido por la existencia o acción de otro, y no pueden las otras dos relaciones usarse en el razonamiento excepto en tanto que le afectan o son afectadas por él. No existe nada en los objetos que nos persuada de que están siempre remotos o siempre contiguos, y cuando descubrimos por la experiencia y la observación que su relación en este particular es invariable, concluimos que existe alguna causa secreta que los separa o los une. El mismo razonamiento se aplica a la identidad. Suponemos fácilmente que un objeto puede continuar individualmente el mismo aunque muchas veces desaparezca y se presente de nuevo a los sentidos, y le atribuimos una identidad, a pesar de la interrupción de la percepción, siempre que concluimos que si hubiéramos mantenido nuestra vista constantemente dirigida a él nos hubiera producido una percepción invariable e ininterrumpida. Esta conclusión, que va más allá de las impresiones de nuestros sentidos, puede fundarse solamente en la conexión de causa y efecto, y de otro modo no podríamos tener seguridad alguna de que el objeto no ha cambiado, aunque el nuevo objeto pueda parecerse mucho al que estuvo primeramente presente a nuestros sentidos. Siempre que descubrimos una semejanza perfecta tal consideramos si es común en esta especie de objetos o si es posible o probable que una causa pueda operar para producir el cambio y semejanza, y según lo que determinemos referente a estas causas y efectos pronunciamos nuestro juicio concerniente a la identidad del objeto.

Resulta, pues, aquí que, de las tres relaciones que no dependen de las simples Ideas, la única que puede ser llevada más allá de los sentidos e informarnos de existencias y objetos que no podemos ver o tocar es la causalidad. Debemos, por consiguiente, tratar de explicar plenamente esta relación antes de que dejemos esta cuestión del entendimiento.

1.3 Elementos que están a la base de la idea de causalidad: contigüidad, sucesión temporal, conexión necesaria

Para comenzar debidamente debemos considerar la idea de la causalidad y ver de qué origen se deriva. Es imposible razonar con exactitud y entender perfectamente la idea acerca de la que razonamos, y es imposible entender perfectamen-

te una Idea sin seguirla hasta su origen y examinar la impresión primaria de la que surge. El examen de la impresión concede claridad a la Idea y el examen de la Idea concede una claridad igual a todos nuestros razonamientos.

Dirijamos, por consiguiente, nuestra vista a dos objetos cualesquiera de los que llamamos causa y efecto e indaguemos en todos sentidos para hallar la impresión que produce esta Idea de una importancia tan prodigiosa. A primera vista percibo que no debo buscar una cualidad particular de los objetos, ya que cualquiera que sea la cualidad que elija hallo siempre algún objeto que no la posee y que, sin embargo, cae bajo la denominación de causa y efecto. De hecho no hay nada existente ni externa ni internamente que no pueda ser considerado como causa o efecto, aunque es manifiesto que no hay ninguna cualidad que corresponda universalmente a todos los seres y les conceda el derecho a esta denominación.

La idea de la causalidad debe derivarse de alguna relación entre los objetos y debemos ahora intentar descubrir esta relación. Hallo, en primer lugar, que todos los objetos que se consideran como causa y efecto son contiguos y que nada puede operar en un tiempo o lugar que se halle algo separado del de su propia existencia. Aunque los objetos distantes puedan a veces parecer producirse los unos a los otros, se halla después del más detenido examen que están enlazados por una cadena de causas contiguas entre ellas y con los objetos distantes, y cuando en un caso particular no podemos descubrir esta conexión presumimos que existe. Podemos considerar, pues, la relación de contigüidad como esencial a la de causalidad; al menos podemos suponer que lo es, según la opinión general, hasta que hallemos una ocasión más apropiada para esclarecer esta cuestión, examinando qué objetos son o no son susceptibles de yuxtaposición y enlace.

La segunda relación que haré observar como esencial para las causas y efectos no es tan universalmente reconocida, sino que se halla sometida a alguna controversia. Es esta la de la prioridad en el tiempo de la causa con respecto del efecto [...].

¿Debemos contentarnos con estas dos relaciones de contigüidad y sucesión como aportándonos una Idea completa de la causalidad? De ningún modo. Un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como su causa. Existe una conexión necesaria que debe ser tenida en consideración, y esta relación es de mucha mayor importancia que ninguna de las dos antes mencionadas.

Aquí de nuevo investigo el objeto en todos sentidos para descubrir la naturaleza de esta conexión necesaria y hallar la impresión o impresiones de las que esta Idea puede ser derivada. Cuando dirijo mi vista a las cualidades conocidas de los objetos descubro inmediatamente que la relación de causa y efecto no depende en lo más mínimo de ellas. Cuando considero sus relaciones no puedo hallar ninguna mas que las de contigüidad y sucesión, que ya he considerado como imperfectas y no satisfactorias. ¿Debe hacerme afirmar la falta de esperanza en el éxito que yo

poseo aquí una Idea que no va precedida de una impresión similar? Esto sería una prueba demasiado fuerte de ligereza e inconstancia, ya que el principio contrario ha sido establecido tan firmemente que no admite duda alguna, al menos hasta que hayamos examinado más plenamente la dificultad presente.

Debemos, por consiguiente, proceder del mismo modo que aquellos que, buscando algo que les está oculto y no hallándolo en el lugar que esperan, van a dar a los campos vecinos sin una Idea clara de su designio, esperando que su buena fortuna los guíe por último hacia lo que buscan. Es necesario para nosotros abandonar la consideración directa de la cuestión referente a la naturaleza de la conexión necesaria que entra en nuestra Idea de causa y efecto y tratar de hallar algunas otras cuestiones cuyo examen nos aporte quizás una indicación que pueda servirnos para aclarar la dificultad presente. De estas cuestiones se presentan dos que debo proceder a examinar y que son las que siguen:

Primera. ¿Por qué razón declaramos necesario que algo cuya existencia ha comenzado debe tener también una causa?

Segunda. ¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y cuál es la naturaleza de esta inferencia que hacemos de las unas a los otros y de la creencia en que nos basamos?

Haré observar antes de que vaya más lejos que aunque las Ideas de causa y efecto se derivan tanto de las impresiones de reflexión como de las de sensación, sin embargo, a causa de la brevedad, menciono corrientemente sólo las últimas, como el origen de estas Ideas, aunque deseo que todo lo dicho de ellas pueda hacerse extensivo a las primeras. Las pasiones se hallan enlazadas con sus objetos y con otras pasiones lo mismo que los cuerpos externos se hallan enlazados entre sí. La misma relación, pues, de causa y efecto que corresponde a los unos debe ser común a todos ellos.

1.4 La no fundamentación racional de la tesis de que todo cuanto existe debe tener necesariamente una causa

Para comenzar con la primera cuestión, referente a la necesidad de la causa, es una máxima general en filosofía que todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia. Esto se admite como cierto en todos los razonamientos sin que se dé o se pida una prueba. Se supone que se funda en la intuición y que es una de las máximas que, aunque pueden ser negadas de palabra, es imposible que los hombres duden en el fondo de ellas. Sin embargo, si examinamos esta máxima mediante la Idea o conocimiento antes explicado, no descubriremos en ella señal alguna de una certidumbre intuitiva de este género, sino que, por el contrario, hallaremos que su naturaleza es extraña a esta especie de convicción.

Toda certidumbre surge de la comparación de las Ideas y del descubrimiento de las relaciones que son inalterables, en tanto que las Ideas continúan las mismas. Estas relaciones son: *semejanza, relaciones de cantidad y número, grados de una cualidad* y *oposición*, ninguna de las cuales se halla implicada en la proposición de que todo lo que tiene un comienzo tiene también una causa de existencia. Esta proposición, por consiguiente, no es intuitivamente cierta. Al menos el que afirme que es intuitivamente cierta debe negar que éstas son las únicas relaciones infalibles y debe hallar alguna otra relación de este género implicada en ella; para examinar esto habrá tiempo suficiente.

Aquí, sin embargo, existe un argumento que prueba al mismo tiempo que la proposición precedente no es ni intuitiva ni demostrativamente cierta. Jamás podemos demostrar la necesidad de la causa de cada nueva existencia o nueva modificación de existencia sin mostrar a la vez la imposibilidad que existe de que algo pueda comenzar a ser sin algún principio productivo, y si la última proposición no puede ser probada debemos desesperar de llegar a ser capaces de probar la primera. Ahora bien; podemos convencernos de que la última proposición es totalmente incapaz de una prueba demostrativa considerando que todas las Ideas diferentes pueden separarse las unas de las otras, y que, como las Ideas de causa y efecto son evidentemente diferentes, nos será fácil concebir que un objeto no exista en un momento y exista en el próximo momento sin unir con él la Idea diferente de una causa o principio productivo [...].

Ya que no es por el conocimiento o por un razonamiento científico por lo que derivamos la opinión de la necesidad de una causa para cada nueva producción, dicha opinión debe necesariamente surgir de la observación y experiencia. La próxima cuestión, pues, debe ser naturalmente saber cómo la experiencia da lugar a un principio tal. Sin embargo, como encuentro que será más conveniente reducir esta cuestión a la que sigue, a saber: por qué concluimos que tales causas particulares tengan tales efectos particulares y por qué hacemos una inferencia de los unos a los otros, debemos hacer de ésta el asunto de nuestra investigación futura. Quizá se hallará, en último término, que la misma respuesta sirva para ambas cuestiones.

1.5 Todos nuestros razonamientos sobre las causas y los efectos son hipotéticos

Aunque el espíritu, en sus razonamientos de causa y efecto, dirige su vista más allá de los objetos que vemos o recordamos, no puede perderlos de vista enteramente ni razonar tan sólo sobre sus propias Ideas sin alguna mezcla de impresiones, o al menos de las Ideas de la memoria que son equivalentes a las impresiones. Cuando inferimos efectos partiendo de causas debemos establecer la existencia de estas causas, para hacer lo cual sólo tenemos dos caminos: la percepción inmediata

de nuestra memoria o sentido o la inferencia partiendo de otras causas, causas que debemos explicar de la misma manera por una impresión presente o por una inferencia partiendo de sus causas, y así sucesivamente hasta que lleguemos a un objeto que vemos o recordamos. Es imposible para nosotros proseguir en nuestras inferencias al infinito, y lo único que puede detenerlas es una impresión de la memoria o los sentidos más allá de la cual no existe espacio para la duda o indagación.

Para dar un ejemplo de esto debemos elegir un asunto de historia y considerar por qué razón lo creemos o rechazamos. Así, creemos que César fue asesinado en el Senado en los idus de marzo, y esto porque el hecho está establecido basándose en el testimonio unánime de los historiadores, que concuerdan en asignar a este suceso este tiempo y lugar precisos. Aquí ciertos caracteres y letras se hallan presentes a nuestra memoria o sentidos, caracteres que recordamos igualmente que han sido usados como signos de ciertas Ideas; estas Ideas estuvieron en los espíritus de los que se hallaron inmediatamente presentes a esta acción y que obtuvieron las Ideas directamente de su existencia o fueron derivadas del testimonio de otros y éstas a su vez de otro testimonio por una graduación visible hasta llegar a los que fueron testigos oculares y espectadores del suceso. Es manifiesto que toda esta cadena de argumentos o conexión de causas y efectos se halla fundada en un principio en los caracteres o letras que son vistos o recordados y que sin la autoridad de la memoria o los sentidos nuestro razonamiento entero sería quimérico o carecería de fundamento. Cada eslabón de la cadena estaría enlazado en este caso con otro, pero no existiría nada fijo en los dos extremos de ella capaz de sostenerla en su totalidad, y, por consecuencia, no existiría ni creencia ni evidencia. Esto es realmente lo que sucede con todos los argumentos hipotéticos o razonamientos partiendo de un supuesto, por no existir en ellos ni una impresión presente ni una creencia en una existencia real.

[...] es igualmente cierto que todo razonamiento relativo a las causas y efectos se deriva originalmente de alguna impresión, de la misma manera que la seguridad de una demostración procede siempre de una comparación de Ideas, aunque continúe después que la comparación se ha olvidado.

1.6 La base del razonamiento de causalidad es la creencia

En este razonamiento de la causalidad empleamos materiales que son de una naturaleza mixta y heterogénea y que, a pesar de estar enlazados, son esencialmente diferentes los unos de los otros. Todos nuestros argumentos relativos a las causas y efectos consisten en una impresión de la memoria o los sentidos y la Idea de la existencia que produce el objeto, de la impresión o que es producida por ella. Por consiguiente, tenemos aquí tres cosas que explicar, a saber: primero, la impre-

sión originaría; segundo, la transición a la Idea de la causa o efecto relacionado; tercero, la naturaleza y cualidades de esta Idea.

En cuanto a las impresiones que surgen de los sentidos, su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana y será siempre imposible decidir con certidumbre si surgen inmediatamente del objeto o son producidas por el poder creador del espíritu o se derivan del autor de nuestro ser [...].

Cuando buscamos la característica que distingue la memoria de la imaginación debemos percibir inmediatamente que no puede hallarse en las Ideas simples que se nos presentan, ya que estas dos facultades toman sus Ideas simples de las impresiones y no pueden ir nunca más allá de estas percepciones originales. Estas facultades tampoco se distinguen entre sí por la disposición de sus Ideas complejas, pues aunque es una propiedad peculiar de la memoria el conservar el orden y posición original de sus Ideas, mientras que la imaginación las altera y cambia como le place, esta diferencia, sin embargo, no es suficiente para distinguirlas por su actuación o hacérnoslas conocer la una por la otra, siendo imposible recordar las impresiones pasadas para compararlas con nuestras Ideas presentes y ver si su disposición es exactamente similar. Por consiguiente, ya que la memoria no se caracteriza por el orden de sus Ideas complejas ni por la naturaleza de sus Ideas simples, se sigue que la diferencia entre ella y la imaginación está en su fuerza y vivacidad superior. Cuando un hombre se entrega a su fantasía para fingir alguna escena pasada de aventuras, no existiría posibilidad alguna de distinguir esto de un recuerdo de un género igual si las Ideas de la imaginación no fuesen más débiles y más obscuras [...].

Cuanto más reciente es la memoria, tanto más clara es la Idea, y cuando después de un largo intervalo se vuelve a considerar el objeto de ella, se halla siempre que la Idea se ha borrado mucho si no se ha olvidado del todo. Dudamos frecuentemente acerca de las Ideas de la memoria cuando se hacen muy débiles y tenues, y somos incapaces de determinar si una imagen procede de la fantasía o la memoria cuando no se presenta tan vivamente que pueda distinguir esta última facultad. Se dice: me parece que recuerdo un suceso, pero no estoy seguro. Un largo período de tiempo casi lo ha borrado de nuestra memoria y nos deja inciertos acerca de si es o no pura erración de la fantasía.

Del mismo modo que una Idea de la memoria, al perder su fuerza y vivacidad, puede degenerar en un grado tal que pueda ser tornada por una Idea de la imaginación, una Idea de la imaginación, a su vez, puede adquirir una fuerza tal que pase a ser una Idea de la memoria y a producir sus efectos sobre la creencia y el juicio. Esto se nota en los casos de los mentirosos, que por la frecuente repetición de sus mentiras llegan a creer que las recuerdan como realidades, la costumbre y el hábito poseyendo en este caso, como en muchos otros, la misma influencia en el espíritu que la naturaleza y fijando la idea con igual fuerza y vigor.

Así, resulta que la *creencia o asentimiento* que acompaña siempre a la memoria y los sentidos no es sino la vivacidad de las percepciones que están presentes y que esto sólo los distingue de la imaginación. La creencia consiste en este caso en sentir una impresión inmediata de los sentidos o una repetición de esta impresión en la memoria. La fuerza y vivacidad de la percepción son tan sólo las que constituyen el primer acto del juicio y proporcionan el fundamento del razonamiento que construimos sobre él cuando establecemos la relación de causa y efecto.

1.7 De qué modo la idea de causa y efecto proviene de la experiencia

Es fácil observar que al establecer esta relación la inferencia que realizamos de la causa al efecto no se deriva simplemente de una consideración de estos objetos particulares y de una penetración de sus esencias capaz de descubrir la dependencia del uno con respecto del otro. No existe objeto alguno que implique la existencia de otro si consideramos estos objetos en sí mismos, y jamás vamos más allá de las Ideas que nos formamos de ellos. Una inferencia tal aumentaría el conocimiento e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concebir algo diferente; pero como todas las Ideas diferentes son separables, es evidente que no puede existir una imposibilidad de este género.

Cuando pasamos de una impresión presente a la Idea de un objeto es posible que hayamos separado la Idea de impresión y hayamos puesto en su lugar otra Idea.

Por consiguiente, sólo por experiencia podemos inferir la existencia de un objeto partiendo de la del otro. La naturaleza de la experiencia es ésta. Recordamos haber tenido frecuentemente casos de la existencia de una especie de objetos y también recordamos que los individuos de otra especie de objetos han acompañado siempre a aquéllos y han existido en un orden regular de contigüidad y sucesión con respecto a ellos. Así, recordamos haber visto la especie de objetos que llamamos llama y haber sentido la especie de sensación que llamamos calor. Igualmente recordamos su unión constante en todos los casos pasados. Sin más requisitos, llamamos a los unos causas y a los otros efectos e inferimos la existencia de los unos partiendo de la de los otros. En todos estos casos, de los que obtenemos el enlace de causas y efectos particulares, tanto las causas como los efectos han sido percibidos por los sentidos y son recordados; pero en la totalidad de los casos en que razonamos acerca de ellos existe tan sólo un miembro percibido o recordado y el otro se suple de acuerdo con nuestra experiencia pasada.

Tomado de: Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Tomo I. Calpe, Madrid, 1923, pp. 121-123, 127-148.

Sexta parte

PASCAL Y VICO

Es una enfermedad del hombre creer que posee la verdad directamente; de aquí se sigue el que esté siempre dispuesto a negar cuanto le resulta incomprensible.

BLAS PASCAL

En tan densa noche de tinieblas con la que está cubierta la primera antigüedad, tan sumamente lejana para nosotros, aparece esta luz eterna, que no declina de esta verdad, que por ningún pacto puede ponerse en duda: que el mundo civil ciertamente ha sido hecho por los hombres, de ahí que se pueda porque se debe, encontrar los principios dentro de las modificaciones de nuestra misma mente humana.

GIAMBATTISTA VICO

Capítulo XXIII

EL LIBERTINISMO Y GASSENDI. EL JANSENISMO Y PORT-ROYAL

I. El *libertinismo*

En el siglo XVII, *en Francia,* *"libertino" significaba* *"librepensador"* → § 1

√ En el siglo XVII en Francia, "libertino" significaba "librepensador". El libertinismo fue un fenómeno clandestino que se daba, principalmente, en conversaciones y discusiones privadas y era elitista. Sus principales representantes fueron Savinien de Cyrano (Cyrano de Bergerac, 1619-1655) François La Mothe le Vayer (1588-1672) y Gabriel Naudé (1600-1653).

Los *librepensadores* franceses, sumergiéndose en la antigüedad clásica (epicureísmo, escepticismo y naturalismo inmanentista) y retomando temáticas renacentistas, buscaron contrastar con ellas la moral y las creencias religiosas proclamadas y defendidas en su tiempo.

√ Algunos de sus temas, como por ejemplo, el desapego de la tradición escolástica, la confianza en el valor de la ciencia, la defensa de la autonomía de la razón y de su poder crítico, preceden ciertas posiciones de la Ilustración. Un rasgo, casi constante, en los escritos de los libertinos es la crítica, *histórica y teórica* de la religión revelada, y del cristianismo en particular, visto como un conjunto de supersticiones. Al *teísmo*, es decir, a la fe en un Dios personal y providente, los libertinos –cuando no eran ateos– lo substituyeron por el *deísmo*, es decir, la doctrina racional que afirma la existencia de un Ser supremo pero desinteresado de las vicisitudes de los hombres.

La anticipación de temas ilustrados → § 1

1. La actitud y las ideas básicas de los libertinos

El término "libertino" aún hoy significa un "incrédulo disoluto". Este concepto viene de los adversarios del libertinismo, para quienes la crítica escéptica e irreverente de la religión conducía necesariamente al desenfreno en las costumbres morales.

En verdad, "libertino", en el siglo XVII, significaba "librepensador".

Los "librepensadores" franceses, sumergiéndose en la antigüedad clásica, por la reanudación de temáticas tomadas del patrimonio renacentista, buscaron contrastar con ellas la moral y las creencias religiosas proclamadas y defendidas en su tiempo. Así, por ejemplo, comprendemos la referencia constante de los librepensadores al epicureísmo, al escepticismo y también al naturalismo inmanentista de los antiguos. De este modo, por su desapego de la tradición escolástica, su confianza en el valor de la ciencia, la defensa de la autonomía de la razón y de su poder crítico, los libertinos, por una parte, se encuadran bien en la edad cartesiana y por otra, anticipan, por más de un aspecto, temas y actitudes de la Ilustración.

Sin embargo, comparado con el cartesianismo, el desapego de los libertinos de la tradición es mucho más amplio, ya que se extiende no sólo a la tradición filosófica sino sobre todo a la moral, a las creencias religiosas y a las instituciones. Frente a los ilustrados, una diferencia está en el hecho de que la crítica libertina fue clandestina y no pública, realizada con frecuencia en las conversaciones y en las discusiones privadas. Además, mientras que los ilustrados, con franqueza y valor, intentaron llevar sus ideas a amplios sectores de la sociedad, el libertinismo fue un fenómeno elitista, o sea, de pocos y sustancialmente hipócrita.

La crítica libertina a la moral y a la religión queda como posesión de una aristocracia intelectual restringida, que reconoce, sin embargo, las funciones sociales de esas "supersticiones" que son las creencias de la religión positiva y que aconseja al príncipe que se sirva de las mismas en función de la "razón de Estado".

El libertinismo no produjo una filosofía que, de algún modo, pueda reconstruirse en un sistema. Sin embargo, un rasgo casi constante, que encontramos en los escritos de los libertinos es la crítica –*histórica* y *teórica*– a la religión revelada. Las creencias del cristianismo son, para los librepensadores, supersticiones. Y al *teísmo*, es decir, la fe en un Dios personal y providente, los libertinos –cuando no hacen profesión de ateísmo– lo substituyen por el *deísmo*, es decir, la doctrina que afirma la existencia de un Ser supremo –alcanzable, por los efectos naturales, mediante la razón humana– pero desinteresado de las situaciones humanas.

Contra el deísmo, como se verá, Pascal lanzará sus críticas polémicas y no lo considerará mejor que el ateísmo.

2 Representantes del libertinismo

El mayor pensador del libertinismo (si se excluye Gassendi, ligado a los círculos libertinos, por sus intereses religiosos), fue sin duda, Savinien de Cyrano conocido como Cyrano de Bergerac (1619-1655).

Otro pensador libertino de renombre fue François La Mothe le Vayer (1588-1672).

Gabriel Naudé (1600-1653), médico en París y Padua, formuló sólidos principios de metodología histórica, expresados con gran claridad. Este hombre de gran cultura –pasado al servicio de Mazarino– logró conformar una biblioteca de casi cuarenta mil volúmenes.



Hector-Savinien Cyrano de Bergerac (1619-1655), el mayor pensador del libertinismo, en una estampa de Desroches.

II. *Pierre Gassendi: un "empirista escéptico" defensor de la religión*

La crítica del aristotelismo escolástico y la incognoscibilidad de las esencias → § 1-2

√ En las *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, Pierre Gassendi (1592-1655) polemiza contra el aristotelismo escolástico que dominaba aún en las universidades. Realmente, fascinado por la *acatalepsia* (suspensión del asentimiento), de matriz pirroniana, y persuadido de que la forma de saber válido era la descripción de los fenómenos que pueden aseverarse de hecho, Gassendi ataca el método de la filosofía aristotélico-escolástica, sobre todo porque se basa en definiciones *a priori*, que presumen aprehender las "esencias" o "causas metafísicas" de los fenómenos, mientras que sin el testimonio de los sentidos no es posible pronunciar ningún juicio sobre nada. Los aristotélico-escolásticos han hecho gran daño a la religión y a la fe, pretendiendo introducir la filosofía en asuntos de fe que han sido revelados y que sobrepasan la razón.

√ Gassendi propone una "filosofía" clara, pública y controlable en lo concerniente a los aspectos empíricos de la realidad. En nombre de este saber empírico, Gassendi se va contra la *metafísica* de Descartes (que le parece el reconstructor de la filosofía de la sustancia y de las esencias) y contra el *tipo de saber cartesiano*, apriorístico y deductivo. Gassendi no niega la verdad de la *experiencia del cogito* pero rechaza si se puede pasar de esta experiencia a la *res cogitans* y declara que son inaceptables también las "demostraciones" cartesianas de la existencia de Dios, al denunciar el círculo vicioso entre evidencia del *cogito* y Dios como su supremo garante.

Gassendi ataca la metafísica *de Descartes* → § 3

√ En la última fase de su pensamiento, Gassendi se empeña en proponer de nuevo la filosofía de Epicuro, liberándola de todo aquello que podía ser contrario a la fe cristiana. El sentido del filosofar de Gassendi puede indicarse como la recuperación de una filosofía materialista (el atomismo epicúreo) sustancialmente de acuerdo con los resultados de las investigaciones científicas, y en la eliminación de las partes contrarias a la religión que se encuentran en ella, porque las verdades de fe no se oponen de hecho a los productos científicos y filosóficos más auténticos de la razón.

La nueva propuesta de la filosofía de Epicuro conciliada con el cristianismo → § 4

1. La polémica contra la tradición aristotélico-escolástica

Pierre Gassendi nació en Champtercier, Provenza, en 1592 y murió en París en 1655. Fue canónigo y posteriormente preboste en Digion y de 1616 a 1622 profesor de filosofía en la Universidad de Aix. El importante resultado de sus cursos universitarios son las *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*. De estas *Ejercitaciones* se anunciaron siete

libros, pero sólo el primero se publicó (en Grenoble en 1624); el inicio del segundo libro se encuentra en la edición de las Obras completas (Lyon, 1658). Las *Ejercitaciones* son una obra polémica cuyo blanco es el aristotelismo escolástico que, apoyado por la Iglesia y los teólogos, dominaba aún en las escuelas.

Interesado en la astronomía y en la mecánica (es autor de una *Institutio astronomica*) Gassendi realiza observaciones astronómicas y, en defensa de Galileo, escribe *De motu impresso a motore translato* (1640-1643) y el *De proportione qua gravia decidentia accelerantur* (1642 y 1645).

Fascinado por la *acatalepsia* (suspensión del asentimiento) "recomendada por los académicos y los pirronianos", persuadido de que la forma de saber válido no es la investigación de las "esencias" o "causas metafísicas" sino más bien la descripción del acontecer fenoménico, que puede aseverarse de hecho, Gassendi se lanza contra la tradición que venera y ha convertido a Aristóteles en un "casi dios caído del cielo", comenta y transmite las obras de Aristóteles menos útiles como *La física* y *La metafísica* más que las obras relacionadas con la historia natural (es decir, la ciencia) y la política. "Cómo sería de útil –exclama Gassendi– conocer la historia de las piedras, metales, plantas, animales y de todas otras cosas de este género, cuya variedad es tan agradable de conocerse".

Pero los escolásticos objetan que tales conocimientos son para los talladores de piedras, los orfebres, los herbolarios y los cazadores. A los escolásticos "no les importa un pepino porque son demasiado vulgares, mientras que se enorgullecen de escoger cosas que se refieren directamente a la filosofía".

A esta objeción, Gassendi contesta: "¿Pero entonces Aristóteles, Demócrito y los otros grandes hombres, cuya erudición es tan estimada, no cultivaban la filosofía cuando dirigían sus investigaciones a esas cosas?". La verdad, en opinión de Gassendi, es que la filosofía aristotélico-escolástica sigue un método erróneo, aleja de la naturaleza y se reduce a una práctica de estéril verborrea.

2. ¿Por qué no conocemos las esencias; y por qué la filosofía aristotélico-escolástica es perjudicial para la fe?

El saber aristotélico se basa, según Gassendi, en definiciones *a priori* que presumen aprehender las "esencias" o las "causas metafísicas" de los fenómenos. Ahí está el presupuesto errado de la tradición filosófica, ya que "antes que cualquier otra cosa –dice Gassendi– resulta evidente que todo conocimiento que tenemos o es propio de los sentidos o proviene de éstos, por consiguiente es igualmente cierto que no se puede pro-

nunciar ningún juicio sobre alguna cosa, sin el testimonio de los sentidos". Y por el testimonio de los sentidos, conocemos tantas cosas, pero este conocimiento no es el de esencias.

La tradición aristotélica es, por lo tanto, la tradición de la pseudo-ciencia y de la verborrea. No hay saber sino escudriñando la experiencia pero la base de la tradición filosófica no es la experiencia sino la autoridad de Aristóteles.

Los filósofos de las escuelas confían ciegamente en Aristóteles, y en sus obras, no tienen seguridad en sí mismos, no han buscado la verdad.

La razón de los aristotélico-escolásticos es una razón perezosa, que no confía en sí misma, aprisionada. Y una razón tal impide el conocimiento de la naturaleza, no genera ciencia.

Siendo así las cosas, lo que parece claro es que la filosofía aristotélica es perjudicial para la ciencia y funesta para la fe. Y entonces, Gassendi se pregunta: "¿Quién podrá [...] admirarse si nuestra actual filosofía, no tiene nada de filosofía?".

Gassendi contra Descartes

El ataque de Gassendi contra la filosofía aristotelico-escolástica se extiende también contra las pretensiones del conocimiento mágico y cabalístico de Robert Fludd (1574-1637) como testimonia su *Epistolica exercitatio in qua praecipua principia philosophiae Roberti Fluddi reteguntur* (1630); como también contra la concepción platónico-escolástica de Herbert de Cherbury (1538-1648), que Gassendi critica en la obra *Ad librum D. Edoardi Herberti de veritati epistula* de 1634.

En este período, Gassendi ya tenía contacto con los mayores científicos de su tiempo, y se ocupaba en la solución de problemas de mecánica y óptica, mientras se dedicaba a observaciones astronómicas como nos lo atestiguan los *Comentarii de rebus caelestibus*. Su actividad científica lo lleva cada vez más lejos de un saber mágico o cabalístico que, siendo arbitrario incontrolado y de naturaleza privada más que pública, confunde lo natural con lo sobrenatural y habla de cualidades ocultas no precisadas e imposibles de determinar.

A tal género de "saber" Gassendi opone una *Philosophia aperta et sensibilis*, una "filosofía" clara, pública y controlable porque concierne a los aspectos empíricos de la realidad.

Siempre en nombre de esta *philosophia aperta et sensibilis*, Gassendi ataca también la metafísica de Herbert de Cherbury, que es un conocimiento de esencias. Nosotros, afirma Gassendi, no podemos conocer las esencias; y *no las podemos conocer porque no logramos cons-*

truirlas ni reconstruirlas. Como el animal no conoce el reloj porque no puede construirlo, así el hombre no conoce las esencias de las cosas que sólo Dios conoce porque las ha creado.

Las razones de fondo del ataque de Gassendi contra la filosofía aristotélico-escolástica, la tradición mágica y cabalística y la metafísica de Herbert de Cherbury las encontramos en la famosa crítica de Gassendi a Descartes. De 1641 son las *Objeciones a las meditaciones de Descartes*; y a las *Objeciones* seguirá, después de la réplica de Descartes, la *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Cartesii metaphysicam*.

Contra la *metafísica* de Descartes se lanza Gassendi en nombre de un saber empírico. Descartes le parece a Gassendi el verdadero reconstructor de la filosofía de la sustancia y de las esencias. Él no quiere negar algunos de los fundamentos del contenido del pensamiento de Descartes, como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. Lo que Gassendi refuta es sobre todo *el tipo de saber cartesiano*, que es un género de saber apriorístico y deductivo privado de un verdadero contacto con la experiencia. Por todo ello –y en esto muchos intérpretes niegan perspicacia a Gassendi– Descartes es para Gassendi el heredero de la metafísica aristotélico-escolástica.

Gassendi no niega la verdad de la *experiencia del cogito*. Lo que objeta es que pueda pasarse, como lo sostiene Descartes, de la experiencia del *cogito* a la sustancia de la *res cogitans*. Este paso es ilegítimo por completo, porque el hombre no conoce, como ya lo sabemos, ni esencias ni sustancias. La distinción cartesiana entre alma y cuerpo es, en opinión de Gassendi, presupuesta pero no demostrada y tal dualismo tropieza con dificultades insuperables.

Tampoco son aceptables las "demostraciones" cartesianas de la existencia de Dios. Ante todo, la idea de ser perfectísimo no es de hecho innata, sino que ha ido construyéndose históricamente, de modo que la prueba cartesiana, que presupone dicha idea innata, es inválida.

Tampoco vale la prueba que se funda en la serie de las causas eficientes: y no vale porque no es legítimo salir fuera del ámbito físico con la serie de las causas.

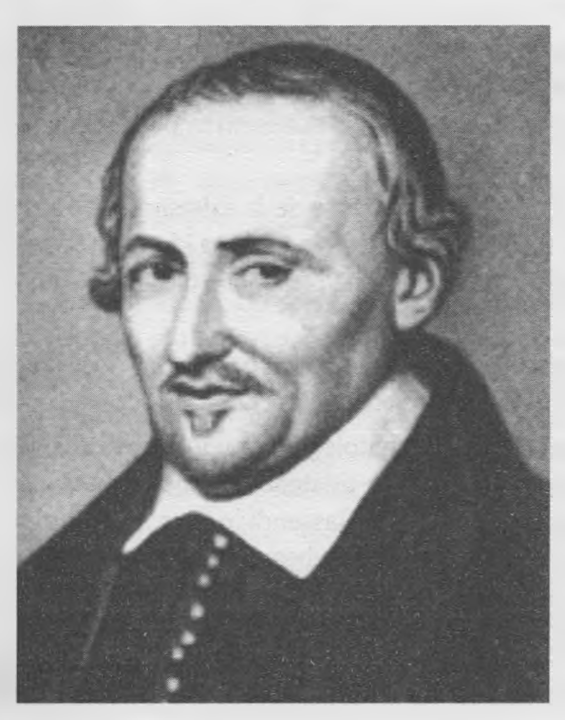
Finalmente, tampoco es aceptable el argumento ontológico, porque la existencia de hecho no es una perfección como todas las otras: la existencia es más bien *id sine quo non sunt perfectiones*. Un ulterior y agudo reproche que Gassendi le hace a Descartes es que, en la fundamentación del criterio de evidencia, titubearía en una especie de círculo vicioso entre la consideración del *cogito*, como base fundamentada de la filosofía y la de Dios, como garantía no sólo de las verdades matemáticas sino también la del *cogito*. |Textos 1|

4. El nuevo pensamiento de Epicuro y las razones para proponerlo otra vez

Mientras lanza el ataque contra la tradición mágico-cabalista y la filosofía cartesiana, Gassendi se empeña en una nueva e interesante propuesta de la filosofía de Epicuro, liberándola de todo lo que podía ser contrario a la fe cristiana.

Así, mientras que para Epicuro los átomos son increados e incorruptibles, Gassendi sostiene que fueron creados por Dios y considera que Él puede aniquilarlos. Epicuro afirmaba que el movimiento es eterno, pero Gassendi afirma que la fuerza que genera el movimiento se debe a Dios; para Epicuro el orden del mundo es generado por el encuentro de los átomos, mientras que Gassendi entrevé en el universo un orden finalista y una realidad gobernada por la providencia de Dios; el alma, para Epicuro, está hecha de átomos y por lo tanto es mortal, pero Gassendi, además del alma corporal vegetativa y sensible, admite un alma intelectiva, incorpórea e inmortal.

Estas cosas las dice Gassendi en *Syntagma philosophiae Epicuri* de 1649. Y había dedicado a Epicuro, dos años antes, en 1647, otra obra: *De vita et moribus Epicuri*.



Pierre Gassendi en un retrato de Robert Nanteuil.

En 1658 apareció, después de su muerte, el *Syntagma philosophicum*, en el que se confirma nuevamente la impostación general empirista, pero en la que aparece también que la experiencia no consiste en un aparecer fenoménico caótico, no es inmediatez pasiva de datos sensoriales, sino una construcción de la razón que elabora los datos sensoriales.

Además, en el *Syntagma philosophicum*, Gassendi, una vez establecida la autonomía de la ciencia *experimental*, sostiene que es posible llegar a hablar del alma inmaterial y de la existencia de Dios. Es posible, si sabemos leer los "signos" que la realidad nos pone por delante.

El hombre se caracteriza por la actividad racional; pero ésta consiste en operaciones no corporales; de modo que el alma, como entidad espiritual, existe. Y también Dios; su existencia la inferimos del orden del universo, ya que no hay orden sin ordenador.

De este modo se extinguen algunas de las posiciones escépticas que se encuentran en las *Excercitationes* y en las *Objeciones*. Pero es aquí, precisamente, en donde se encuentran, si se quiere, gran parte del valor histórico de Gassendi: un intento, significativo aunque por muchos aspectos problemático, de mediar y conciliar la nueva ciencia con el epicureísmo, el libertinismo y el cristianismo.

El sentido de la empresa de Gassendi puede resumirse así:

a) Retomar una filosofía materialista (el atomismo epicúreo) que fuera inatacable a las críticas que eran, en cambio, eficaces contra los aristotélicos y los cartesianos, y que estuviera sustancialmente de acuerdo con los resultados de las investigaciones científicas.

b) Eliminar de ella las partes contrarias a la religión y mostrar así que las verdades de la fe no se oponen de hecho a los productos científicos y filosóficos más válidos de la razón.

III. El *jansenismo y Port-Royal*

Las tesis sobre la relación entre razón y fe y el problema de la gracia → § 1-2

√ El jansenismo toma el nombre del teólogo flamenco Cornelio Jansenio (Cornelis Jansen, 1538-1683), que trabajó durante 22 años su *Augustinus*, obra en tres tomos, publicada en 1640, en la que se proponía exponer la genuina doctrina agustiniana. Son interesantes las tesis sobre la relación entre razón y fe, según las cuales, en materia de fe, la razón es rechazada y es necesario referirse a la *memoria* de la *tradición*, el primero de los cuales es Agustín; en cuanto al problema de la gracia, Jansenio afirma que, si no interviniera la *caridad celestial* determinando infaliblemente la voluntad para hacer el bien, todas las acciones humanas serían pecaminosas. El *Augustinus* fue atacado casi inmediatamente por los jesuitas y en 1641 fue condenado por la sagrada Congregación del Índice y la Inquisición. En 1653 fueron condenadas cinco de sus proposiciones; en muchas ocasiones, Antoine Arnauld, Pasquier Quesnel y el ambiente de Port-Royal, intentaron mostrar que dichas tesis estaban lejos de la herejía, pero en 1709 el rey ordenó la destrucción del convento de Port-Royal y en 1713 fue condenada toda la doctrina del jansenismo.

La lógica y la lingüística de Port-Royal → § 3-4

√ Junto a las doctrinas de la gracia, la libertad y la predestinación, el jansenismo se caracterizó por la importancia dada a la intimidad de la fe y a la rígida disciplina moral y penitencial que se refería al cristianismo de los primeros siglos. El movimiento jansenista tuvo su difusión principal en Francia, gracias a Jean du Verger de la Houranne abad de Saint-Cyran (1581-1643), amigo de Jansenio y su centro fue el viejo monasterio femenino cisterciense de *Port-Royal*, cerca de Versalles.

La contribución filosófica más notable de Port-Royal está en la *Lógica o arte de pensar*, tratado escrito por Antoine Arnauld (1612-1694) y Pierre Nicole (1625-1695) y aparecido como anónimo en 1662. La lógica, entendida aquí en un espíritu cartesiano y pascaliano, no es tanto la ciencia, sino el *arte* que enseña a *pensar bien* y en tal sentido debe llegar a ser un instrumento apto para servir a las otras ciencias; razonar bien no es *cuestión de corrección sino problema de verdad*, por lo que el *arte de razonar* (deducir consecuencias de las premisas) debe ir precedida del *arte de pensar* (establecer premisas válidas), del *juzgar sanamente*. La segunda parte de la obra está orientada a sacar a la luz las formas lógicas estructurales que determinan la más diversas formas lingüísticas, con la intención de llegar a las estructuras fundamentales con las que funciona la mente humana, más allá de las diferencias de las lenguas históricas (ya en 1660 Arnauld, en colaboración con Claude Lancelot, había publicado una obra titulada justamente *Gramática general y razonada*).

1. Jansenio y el jansenismo

"El jansenismo, que toma su nombre del célebre Cornelio Jansenio (1583-1638) obispo de Ypres, autor del *Augustinus*, había comenzado como lucha dogmática en sentido agustiniano contra el molinismo, sostenido en general por los jesuitas, aunque no por todos. Pero el amigo de Jansenio, Jean du Verger de la Houranne, abad de Saint-Cyran (1581-1643) había llevado la lucha contra el jesuitismo al campo de la moral y de la experiencia religiosa, estrechando en torno a sí un grupo de religiosos, reforzado por las monjas cistercienses del monasterio de Port-Royal, orientados hacia una reforma de las costumbres cristianas en sentido riguroso contra el laxismo jesuita, a una experimentación del sacramento de la penitencia, reducido por los jesuitas a un acto casi formal y a una restauración de la dogmática de los Padres de la Iglesia, y en particular de san Agustín, contra las novedades "filosóficas" de los teólogos de la Compañía de Jesús. Estos conceptos inspiraban el libro de la *Frecuente comunión*, escrito por Antoine Arnauld (1612-1694), doctor de la Sorbona, por sugerencia de Saint-Cyran" (G. Preti).

Jansenio (Cornelis Jansen), un teólogo flamenco que había estudiado en Utrecht y luego en Lovaina, bajo la guía de los jesuitas, había trabajado durante veintidós años su *Augustinus* que, –cuando salió en tres tomos en 1640)– tuvo un éxito verdaderamente estruendoso.



Cornelio Jansenio (1583-1638) dio origen a una corriente religiosa, considerada por algunos aspectos herética. El retrato que aquí reproducimos está tomado de un grabado en cobre posterior al autor.

En la obra, Jansenio se propone exponer la genuina doctrina de san Agustín, que había configurado a la Iglesia antigua y fue uno de los pilares del concilio de Trento.

Como se observará más adelante, el jansenismo será acusado de herejía, pero Jansenio, tanto en su libro como en su testamento, antepuesto al libro, dice con gran claridad que somete las proposiciones de su trabajo al juicio de la Santa Sede.

Veamos brevemente el contenido del *Augustinus*.

En el primer tomo, constituido por ocho libros, Jansenio, mediante la doctrina de san Agustín, destruye la doctrina de Pelagio (quien, a comienzos del siglo V había propugnado, en oposición a Agustín, la doctrina de que el pecado original no debilitó la capacidad humana de hacer el bien).

En el segundo tomo, Jansenio fija los límites de la razón y habla del *status naturae lapsae* y del *status naturae purae*.

En el tercer tomo expone las doctrinas concernientes a la gracia, la predestinación y la libertad. Son interesantes las tesis de Jansenio sobre las relaciones entre razón y fe. Jansenio es decididamente contrario al uso de la razón en los asuntos de fe, ya que la "razón es la madre de todas las herejías"; rechaza el racionalismo de la Escolástica; se remite, en cuanto a lo que mira a la fe, a la "memoria" de la tradición.

La razón es inútil y perjudicial para la fe, tanto que Cristo quiere encerrar "en las rejas de una cierta santa ignorancia, el excesivo deseo de saber, que perturba a los hijos de la Iglesia [...]. Él nunca tuvo en su mira hacernos eruditos sino darnos sólo el simple cono-

cimiento de la verdad divina y cierta, cuyas raíces, es decir, razones, están ocultas en un lugar más profundo e inaccesible a nuestra agudeza de indagación".

Luego: la razón, en materia de fe, es rechazada; es necesario remitirse a la *memoria* de la *tradición*. Y en la tradición de la Iglesia, Agustín "el primero entre todos los antiguos Padres, partiendo de los principios de san Pablo, sacó a la luz, con increíble profundidad y penetración, todas las conclusiones de la gracia, que hasta ahora había permanecido como escondida en la fe de los cristianos".

En lo referente a la doctrina de la gracia, más específicamente, Jansenio, junto con Agustín, afirma que el pecado original corrompió al hombre, cuya voluntad quedó dominada por la *delectatio terrestris*; de modo que si no interviniera la *charitas o delectatio coelestis* para determinar infaliblemente la voluntad de hacer el bien, todas las acciones humanas serían pecaminosas.

2 Discusiones, polémicas y oposiciones suscitadas por el jansenismo

El *Augustinus* de Jansenio fue rápidamente atacado por los jesuitas. Estos eran, en mayoría, molinistas y acusaron a Jansenio y a sus seguidores de calvinistas, es decir, negadores de la libertad humana, entre otras cosas. El *Augustinus*, publicado en 1640, fue condenado por la sagrada Congregación del Índice y de la Inquisición en 1641; en 1642, Urbano VIII prohibió, con la bula *In eminenti*, que se escribiera y discutiera sobre las cinco proposiciones retiradas del *Augustinus*.

Estas cinco proposiciones, tan famosas como discutidas, son las siguientes:

1) Algunos preceptos de Dios son imposibles para los justos, a pesar de que quieran y se esfuercen de acuerdo con la fuerzas que tienen en la presente naturaleza, porque les falta la gracia que los hace posibles.

2) No se resiste nunca a la gracia interior en el estado de naturaleza caída.

3) Para adquirir méritos o deméritos no se necesita la libertad de la necesidad interna, sino la libertad de la coacción externa.

4) Los semipelagianos admitían para cada acto, también al inicio de la fe, la necesidad de la gracia preventiva y eran heréticos en cuanto concedían a la voluntad humana el poder de resistir y de obedecer a la gracia.

5) Es un error semipelagiano admitir que Cristo murió por todos.

En 1650, los obispos franceses pidieron a la Santa Sede que se pronunciara de manera inequívoca sobre las cinco proposiciones recordadas. El papa Inocencio X nombró una comisión para que tanto los jansenistas como los antijansenistas pudieran defender sus respectivas posiciones ante ella. Finalmente, con la bula *Cum occasione* del 31de mayo de 1653, se llegó a la condenación de las cinco proposiciones.

Pero Arnauld y sus amigos de Port-Royal (se verá mejor cuando se trate a Pascal), afirmaron que las cinco proposiciones son heréticas, pero que no se encuentran con el presunto sentido herético, en el *Augustinus*.

De modo que obispos y teólogos franceses intervinieron nuevamente y en 1654 declararon que Jansenio en verdad había expuesto, defendido y enseñado las cinco proposiciones. El papa Alejandro VII, con la bula *Ad sacram beati Petri sedem*, del 16 de octubre de 1665, confirmó la condenación. Pero las polémicas no cesaron y en 1665, el papa Alejandro VII, con la constitución *Regiminis apostolici* (15 de febrero de 1665) impuso a los jansenistas una fórmula de sometimiento.

Pero ni siquiera esta fórmula bastó para aclarar las cosas. Y luego de otras vicisitudes y discusiones, "la paz de Clemente IX" concluyó la primera fase del jansenismo.

Pero tal paz no fue definitiva. El padre Pasquier Quesnel, oratoriano, asumiendo la herencia espiritual de Arnauld, encendió la polémica con su libro *El nuevo Testamento con reflexiones morales* (1668). En 1705, Clemente XI, con la bula *Vineam Domini* (15 de junio) condenaba el "silencio obsequioso" relativo a las cinco proposiciones; el 29 de octubre de 1709, el rey ordenó la destrucción del convento de Port-Royal "nido del jansenismo" y el 18 de septiembre de 1713 con la bula *Unigenitus Dei Filius* fue condenada, de hecho, toda la doctrina de Jansenio.

El jansenismo conoció también una cierta difusión en Italia: en Pavía (con Pedro Tamburini), en Génova (con Palmieri, Solari, etc.), en Nápoles (con Serrao, Simioli y otros). Pero fue sobre todo en Pistoia en donde el movimiento jansenista, con el obispo Escipión de Ricci, estuvo a la base de notables y diversas reformas. La condenación del jansenismo de Pistoia tuvo lugar con la bula *Auctorem fidei* del 28 de agosto de 1784.

3. La lógica de Port-Royal

Junto con la doctrina de la gracia, la libertad y la predestinación, el jansenismo se caracterizó por la importancia dada a la intimidad de la fe y a la rígida disciplina moral y penitencial que se remitía al cristianismo de los primeros siglos.

Fue justamente un sacerdote vasco, amigo y compañero de estudios de Jansenio, el abad de Saint-Cyran, el que difundió el jansenismo en Francia. Su centro fue el antiguo monasterio femenino de Port-Royal, cerca de Versalles, que había sido reformado a comienzos de siglo por una piadosa y enérgica abadesa, Jacqueline Arnauld (madre Angélica). En las proximidades del monasterio se retiró a vivir un grupo de laicos, impulsados por el deseo de la perfección cristiana.

La dirección espiritual de este grupo de laicos fue ejercida primeramente por el de Saint-Cyran y muerto éste, por Louis Le Maître de Saci.

Habiendo expuesto ya las líneas fundamentales de la doctrina jansenista y tratado las controversias que suscitó y las condenaciones que tuvo, es oportuno hablar de algunas ideas que, en cierto modo, constituye la contribución filosófica más considerable de Port-Royal.

Hagamos referencia a la *Lógica de Port-Royal o arte de pensar*, escrita por Antoine Arnauld (1612-1694) y Pierre Nicole (1625-1695).

En Port-Royal vivieron también las dos tías de Nicole: Magdalena y María Suyreaux; y Arnauld era hermano de la madre Angélica y del obispo de Angers. A la colaboración entre Arnauld y Nicole se debe justamente el tratado, aparecido como anónimo en 1662 con el título *La lógica o arte de pensar*.

El éxito de este libro fue enorme. En dos siglos tuvo más de cincuenta ediciones francesas, muchas traducciones inglesas y latinas.

Como lo indica el título al título de la obra, la lógica no sería tanto ciencia sino más bien *arte*: un arte que enseñe no a combinar palabras y fórmulas, sino a *pensar bien*. De tal manera, la lógica debe llegar a ser un instrumento apto "para el servicio de otras ciencias".

Por consiguiente, en primer lugar, es inútil perder tiempo, como se hace en la enseñanza de la lógica escolástica, con silogismos fabricados con ejemplos artificiosos. Si la enseñanza quiere no sólo ser "entretenida" sino que quiere lograr resultados válidos y útiles, debe basarse en ejemplos de razonamientos usados efectivamente en los diversos ámbitos del saber, de la literatura, de la vida.

En segundo lugar, la lógica escolástica se propone darnos las reglas de los razonamientos correctos y su utilidad está precisamente en esas reglas. Sin embargo, dicen Arnauld y Nicole, "no debemos creer ni siquiera que dicha utilidad vaya muy lejos, ya que la mayor parte de los errores de los hombres no está en dejarse engañar por malas consecuencias, sino en entregarse a falsos juicios de los que se sacan malas consecuencias".

En síntesis, los hombres *razonan* en general correctamente, no se engañan al sacar consecuencias de las premisas, lo que pasa es que *con frecuencia juzgan mal*, es decir, no saben establecer las premisas.

En resumen: *no es cuestión de corrección sino problema de verdad*, por lo que el *arte de razonar* (es decir, deducir consecuencias de las premisas) debe estar precedida por el *arte de pensar* (es decir, de un arte que enseñe a establecer premisas válidas), de un arte que enseñe a *juzgar sanamente*.

Las reglas escolásticas no son refutadas; sino que son insertadas en un proyecto de tipo diverso, con una constante referencia a ideas claras, distintas y al "buen sentido", y muestran un espíritu cartesiano.

El influjo de Descartes sobre Arnauld y Nicole se une al ejercido en ellos por Pascal: y las *reglas* de Descartes y de Pascal son las *reglas del método*.

En efecto, mientras las tres primeras partes de la obra tratan respectivamente sobre las *ideas*, los *juicios* y los *razonamientos*, la cuarta ("entre las más útiles e importantes") está dedicada al *método*: la sustancia de esta parte de la *Lógica o arte de pensar* está sacada de las *Reglas*, del *Discurso del método* de Descartes y del fragmento *El espíritu geométrico* de Pascal.

4. La lingüística de Port-Royal

Si el método es discutido en la cuarta parte, la segunda está dedicada a intensos análisis lingüísticos orientados a sacar a la luz las formas lógicas estructurales o fundamentales que con frecuencia se esconden bajo las más variadas formas lingüísticas.

En síntesis, está el *pensamiento* que toma *forma* de lenguaje: pero éste no debe encerrar y distorsionar el pensamiento; la *forma lingüística* no debe plegar y viciar las *operaciones lógicas*. Y "tarea de la lógica, arte de pensar, es justamente, sacar a la luz el verdadero pensamiento que se encuentra *bajo las apariencias de la forma verbal*, de ayudarnos a salir de la forma al significado. Ya que éste debe permitir la interpretación de la forma, y no ésta la que debe imponer el significado".

La idea de un *pensamiento* que está debajo de las *más variadas formas lingüísticas*, condujo a los "solitarios" de Port-Royal a la concepción de una "gramática general". Y una *gramática general y razonada*, escrita por Arnauld y Lancelot, apareció dos años antes de la *Lógica*.

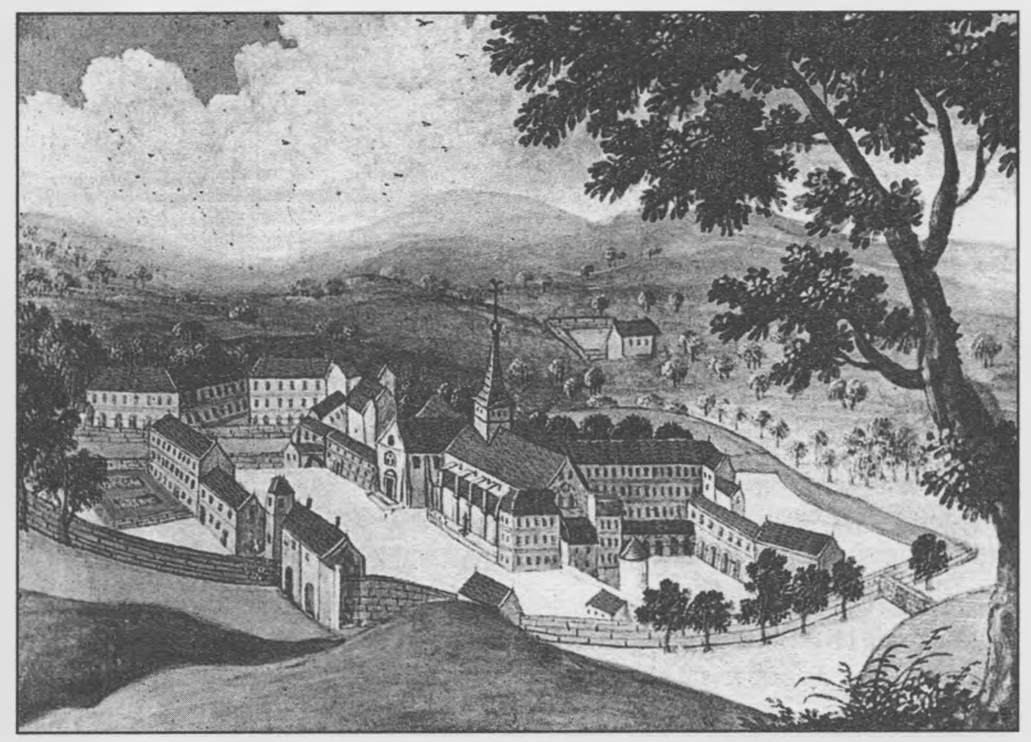
La intención exacta que aparece en esta *Gramática general* es la de llegar a las estructuras fundamentales que determinan el funcionamiento de la mente humana, independientemente de las diferencias de las lenguas históricas.

En otras palabras, Arnauld y Lancelot buscaron hacer *lógico* el hecho histórico que es el *lenguaje*.

Ellos pretendieron demostrar (reproduciendo, en cierta medida, elementos aristotélicos, debidamente repensados y corregidos) que el *sustantivo* expresa la sustancia, el *adjetivo* denota el accidente y el *verbo afirma* las cosas y las juzga.

En conclusión, según Arnauld y Lancelot, la proposición gramatical y la proposición lógica, la lengua y la razón, han de coincidir.

De Saussure dirá que el programa de Port-Royal es estrictamente sincrónico. Y Noam Chomsky, en nuestros días, afirmó que su gramática transformacional encuentra un precedente en la gramática de Port-Royal.



Este es el claustro de Port-Royal-des-Champs en un bosquejo del siglo XVIII, elaborado por M. de Boullongue y conservado en el Museo de Versalles. Las monjas cistercienses del monasterio de Port-Royal, reforzando las iniciativas de un grupo de religiosos, promovieron una reforma de las costumbres cristianas en sentido riguroso, de gran importancia en el siglo XVII.

GASSENDI

1. OBJECIONES A LA TERCERA MEDITACIÓN DE DESCARTES

En 1641, el año siguiente a la primera edición de las Meditaciones cartesianas, *Pierre Gassendi manifestó a Mersenne, amigo de Descartes, la intención de leerlas y someterlas a examen. Así nacieron las* Objeciones *de Gassendi, cuya redacción terminó el 15 de mayo de 1641.*

Guiadas por el punto de vista de un ingenuo nominalismo, materialismo y sensismo, las Objeciones *de Gassendi, produjeron una impresión verdaderamente mala sobre Descartes. Proponemos aquí algunos trozos de las* Objeciones *a la* Tercera meditación, *en la que Gassendi reprocha sustancialmente a Descartes, quien cambia la idea de Dios por una idea innata, mientras que todas las ideas presentes en la mente humana no alcanzarían sino lo externo: entonces, la "demostración" cartesiana de la existencia de Dios, carecería de todo fundamento.*

Al respecto, Descartes contestó: "Donde usted dice que no nos formamos la idea de Dios sino con base en lo que hemos aprendido y entendido de los demás", atribuyéndole, a ejemplo suyo, las mismas perfecciones que hemos visto asignadas por los otros, hubiera querido que usted añadiera de dónde aquellos primeros hombres, de los que escuchamos y aprendimos esas cosas, tuvieron la misma idea de Dios. Porque si la tuvieron de sí mismos, ¿por qué no podemos nosotros tenerla por nosotros mismos? Si Dios la ha revelado a ellos, por consiguiente Dios existe.

1.1 Objeción a la regla cartesiana de la evidencia: nunca se puede aseverar con certeza que una cosa sea en sí misma concebida por mí

Inferís en primer lugar, por haber sabido que el conocimiento claro y distinto de la proposición soy *una cosa que piensa*, es la causa de la certeza que tenéis de ella, que podéis establecer como regla general *que las cosas que concebimos con entera claridad y distinción son todas Verdaderas*. Pero aunque hasta ahora no haya podido encontrarse, en medio de la oscuridad de los asuntos humanos, regla más segura de nuestra certeza; sin embargo, viendo que ingenios tan preclaros que, al parecer, han debido conocer clara y distintamente muchas cosas, han estimado que la verdad se hallaba escondida en el seno de Dios o en un profundo abismo, ¿no hay motivo para sospechar que una regla semejante pueda ser falsa? Y así, según dicen los escép-

ticos, cuyos argumentos no ignoráis, ¿de qué verdad podemos responder como de algo seguro, sino de que es evidente lo que a cada uno aparece como tal? Por ejemplo, experimento la sensación clara y distinta de que el sabor del melón me agrada, y, por tanto, es verdad que el sabor del melón se me aparece así; mas ¿cómo podría creer que así es realmente en el melón, yo que, en mi niñez, y gozando de perfecta salud, pensé de otro modo, pues experimentaba entonces que el melón sabía de otra manera? [...]. Casi lo mismo sucede con las cosas que se refieren al espíritu. En otro tiempo, hubiera yo jurado que, dada una cantidad, no se podía pasar de una menor que ella a otra mayor, sin pasar por una igual [...]. Tales cosas me parecían tan claras y distintas que las tenía por axiomas certísimos e indudables; y después, sin embargo, ha habido razones que me han persuadido de lo contrario, por haberlo concebido más clara y distintamente; y ahora mismo, cuando doy en pensar en la naturaleza de las suposiciones matemáticas, no dejo de vacilar un tanto. Así, reconozco que puede decirse que es verdad que tengo conocimiento de tales y cuales proposiciones, según supongo o concibo la naturaleza de la cantidad, de la línea, de la superficie, etc.; mas no por ello puedo afirmar con certeza que, en sí mismas, sean tal y como las concibo [...].

1.2 Objeción a las tres especies de ideas individuadas por Descartes: todas las ideas presentes en la mente humana son adventicias

Tras esto, distinguís tres géneros de *ideas* (*ideas que, en vuestro sentir, son pensamientos, en cuanto que son a modo de imágenes*): *uno, el de las ideas innatas o nacidas con nosotros; otro, el de las ideas adventicias, que vienen de fuera y son extrañas; y, por último, el de las ideas ficticias, hechas e inventadas por nosotros. En el primer género, ponéis lo que, en general, entendéis por lo que se llama una cosa, una verdad, o un pensamiento; en el segundo, la idea que tenéis del ruido que oís, el sol que véis, el fuego que sentís, en el tercero, las sirenas, los hipogrifos y demás quimeras que forjáis e inventáis por vos mismo; y decís luego que tal vez suceda que todas vuestras ideas sean adventicias, o todas innatas, o todas ficticias, puesto que aún no conocéis su origen con bastante claridad y distinción*. Pues precisamente para evitar el error que podría sobrevenir mientras que aún no conocéis su origen, quisiera advertiros que, según parece, todas las ideas vienen de fuera, y proceden de las cosas exteriores al entendimiento y perceptibles por los sentidos. Ya que el espíritu no sólo tiene la facultad (o, mejor dicho, él mismo es una facultad) de concebir esas ideas a él extrañas, que pasan hasta él por medio de los sentidos, de concebirlas –digo– desnudas y distintas, y tal como en él las recibe; sino que tiene, además, la facultad de unirlas y separarlas de muchos modos, de extenderlas y restringirlas, de compararlas y componerlas diversamente. De ahí se sigue que al menos ese tercer género de ideas que proponéis no es diferente del segundo: pues, en efecto, la idea de una quimera no es dife-

rente de la cabeza de un león, el vientre de una cabra o la cola de una serpiente, de cuya reunión el espíritu compone una sola, pues, separadamente consideradas, cada una en particular, son extrañas al espíritu y proceden de fuera.

1.3 Objeción a la idea de Dios enunciada por Descartes: cualquier idea de Dios que el hombre tenga en sí, carece de realidad objetiva

A continuación, y reconociendo la desigualdad y diversidad que hay entre las ideas, decís: *es cierto que las que me representan sustancias son algo más, y contienen, por así decirlo, más realidad objetiva que las que sólo me representan modos o accidentes; y aquella idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, omnipotente y creador universal de todas las cosas que hay fuera de Él, tiene en sí misma, sin duda, más realidad objetiva que las ideas que me representan sustancias finitas* [...].

Tocante a lo que añadís acerca de *la idea de Dios*, decidme: pues aún no estáis seguro de su existencia, ¿cómo es que sabéis que, a través de su idea, nos es representado como un ser eterno, infinito, todopoderoso y creador de todas las cosas? Esa idea que de Él formáis ¿no procederá más bien del conocimiento que con anterioridad habéis tenido de Él, en cuanto se os ha representado muchas veces con arreglo a sus atributos? Pues, a decir verdad, ¿lo describiríais así si nunca hubierais oído decir de Él algo semejante? Acaso me diréis que habéis puesto eso tan sólo a modo de ejemplo, sin haber emprendido aún una verdadera definición; bien está, mas guardaos de hacer de ello un prejuicio.

Decís *que hay más realidad objetiva en la idea de un Dios infinito que en la de una cosa finita*. Pero, en primer lugar, el espíritu humano, siendo incapaz de concebir la infinitud, tampoco puede tener una idea que represente una cosa infinita, y, por tanto, quien dice *cosa infinita* atribuye a algo que no comprende un nombre que tampoco entiende, puesto que, como la cosa se extiende más allá de cuanto él puede abarcar, esa infinitud, o negación de límites, atribuida a dicha extensión, no puede ser entendida por alguien cuya inteligencia está siempre Presa dentro de ciertos límites. Además, todas las elevadas perfecciones que solemos atribuir a Dios parecen haber sido tomadas de las cosas que ordinariamente admiramos en nosotros mismos, como la duración, la potencia, la sabiduría, la bondad, la felicidad, etc., de manera que, dándoles toda la extensión posible, decimos que Dios es eterno, omnipotente, omnisciente, supremamente bondadoso, perfectamente feliz, etc.

Y así, la idea de Dios representa ciertamente todas esas cosas, mas no por ello posee más realidad objetiva de la que tienen todas las cosas finitas juntas, de cuyas ideas ha sido compuesta la idea de Dios, agrandada luego al modo que acabo de describir. Pues ni quien dice *eterno* abarca con el pensamiento toda la

extensión de esa duración sin principio ni fin, ni el que dice *omnipotente* comprende toda la multitud de efectos posibles, y lo mismo digo de los demás atributos. En suma, ¿quién puede decir que posee una idea de Dios entera, perfecta, es decir, una idea que lo representa tal y como es? [...]. Además, decidme: ¿cómo podemos saber que esas pocas perfecciones que en nosotros hallamos se hallan también en Dios? Y aún sabiéndolo, ¿qué esencia podemos por ello imaginar que es la suya? Dios está, en verdad, infinitamente por encima de toda comprensión: y cuando nuestro espíritu se apresta a contemplarlo, no sólo reconoce que es demasiado débil para comprenderlo, sino que se confunde y se ciega a sí mismo. Por eso no puede decirse que poseamos una idea verdadera de Dios, que nos lo represente tal cual es; y ya es bastante si, mediante la analogía con perfecciones que hay en nosotros, conseguimos producir una idea que, acomodándose a nuestra debilidad, y sirviendo a nuestro uso, no esté fuera de nuestro alcance, ni contenga realidad alguna que antes no hayamos reconocido en las demás cosas, o que no hayamos percibido por su medio.

1.4 Objeción a la deducción cartesiana de la existencia de Dios: los atributos que los hombres confieren a Dios provienen del aprendizaje

Concluís: *y, por tanto, sólo en la idea de Dios queda por considerar si hay algo que no haya podido proceder de mí mismo. Por Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, y por la cual he sido creado yo mismo, así como las demás cosas (si es que en verdad hay otras cosas que existan). Todo eso es tal que, cuanto más atentamente lo considero, menos convencido estoy de que la idea que de ello tengo haya podido tomar de mí su origen; y, por consiguiente, de todo lo dicho debe concluirse, necesariamente, que Dios existe.* Ya habéis llegado adonde queríais: por lo que a mí toca, estando de acuerdo con vuestra conclusión, no veo sin embargo cómo es que podéis deducirla. Decís que las cosas que concebís acerca de Dios son tales, que no *pueden proceder de vos mismo*, para inferir de ello *que han tenido que proceder de Dios*. Nada más cierto, desde luego, que no proceden de vos mismo, y que no habéis llegado a entenderlas por vuestros solos medios. Pues, además de los objetos exteriores, sus ideas han partido, y vos las habéis aprendido, de vuestros padres, de vuestros maestros, de los discursos de los sabios, y de las conversaciones que habéis tenido con otras personas. Acaso me respondéis: soy tan sólo un espíritu, y no sé si hay nada fuera de mí en el mundo; hasta dudo de si tengo oídos para escuchar cosa alguna, y no sé si hay hombres con los que pueda conversar. Podéis responder eso, pero ¿lo haríais, si en efecto no tuvieseis oídos, ni existieran hombres que os hubiesen enseñado a hablar? Hablemos seriamente, y no disfracemos la verdad; esas palabras que acer-

ca de Dios pronunciáis, ¿no las debéis al trato de los hombres con los que habéis vivido? Y si a ellos debéis las palabras, ¿no les deberéis asimismo las nociones que ellas designan? Por lo tanto, aun concediéndoos que no pueden proceder de vos mismo, de ahí no se sigue que tengan que proceder de Dios, sino sólo de algún lugar que no sois vos mismo. Además, ¿qué hay en dichas ideas que vos no hayáis podido formar y componer a partir de las cosas que habéis visto y aprendido en otro tiempo? ¿Creéis que así concebís algo que sobrepuja la inteligencia humana? Ciertamente, si concibierais a Dios tal como es, tendríais razón para creer que Dios mismo os había instruido; pero todos esos atributos que prestáis a Dios no son sino un montón de perfecciones que habéis observado en ciertos hombres y en otras criaturas, perfecciones que el espíritu humano es capaz de entender, unir y ampliar, como ya ha sido dicho muchas veces.

Decís *que, aunque podáis deberos a vos mismo la idea de sustancia, pues sois una sustancia, no podéis tener por vos mismo la idea de sustancia infinita, pues no sois infinito*. Pero mucho os engañáis si pensáis tener la idea de sustancia infinita, la cual sólo de nombre podéis conocer, y a la manera como los hombres pueden comprender el infinito, que en realidad es no comprenderlo; de suerte que no es necesario que dicha idea haya emanado de una sustancia infinita, puesto que puede ser formada uniendo y ampliando las perfecciones que el espíritu humano es capaz de concebir, según ya he dicho.

Tomado de: DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara, Madrid, 1977, pp. 223-225, 229-237.

CAPÍTULO XXIV

BLAS PASCAL: AUTONOMÍA DE LA RAZÓN, MISERIA Y GRANDEZA DEL HOMBRE Y RACIONABILIDAD DEL DON DE LA FE

I. *La pasión por la ciencia, las dos conversiones y la experiencia de* Port-*Royal*

El interés científico; las dos conversiones; la estancia en Port-Royal → § 1-3

√ Blas Pascal nació en Clermont en 1623. Genio precoz, inclinado a las matemáticas y a las ciencias, a los 16 años escribió un *Tratado de las secciones cónicas*, bastante apreciado, pero se ha perdido; a los 18 años inventó la "máquina aritmética", primera calculadora mecánica, y a los 23 años inventó *la experiencia del vacío*, demostrando que todos los fenómenos que hasta entonces eran atribuidos al vacío se deben, en cambio, a la pesantez del aire.

En 1646, durante un período de convalecencia del padre, Blas entró en contacto con dos médicos que le hicieron conocer las obras del abad de Saint-Cyran por las que fue convencido y "conducido a Dios" con toda su familia: es la "primera conversión" de Pascal y su primer contacto con Port-Royal.

En 1651 murió el padre, su único verdadero maestro y en 1652 su hermana Jacqueline entró a Port-Royal para tomar el velo. Después de un breve "período mundano" afectado entre otras cosas de una cefalea casi insoportable, Pascal, en la noche del 23 de noviembre de 1654 fue sacudido por una profunda iluminación religiosa y escribió el famoso *Memorial*: ésta es la "segunda conversión", seguida de la decisión de abandonar toda actividad mundana.

Entre 1655 y 1656 pasó algunas semanas junto a los *Solitarios* de Port-Royal, en ese momento bajo la tormenta de la polémica antijansenista. En defensa de los jansenistas y en contra del laxismo moral de los jesuitas escribió, bajo pseudónimo, las *Provinciales*, 18 cartas, escrita la última el 24 de marzo de 1657: la Congregación del Índice condenó la obra en septiembre del mismo año. Entre tanto, Pascal intentaba realizar el proyecto de una *Apología del cristianismo*, cuyos fragmentos fueron recogidos y ordenados en los *Pensamientos* (1669). Murió el 19 de agosto de 1662.

CAPÍTULO XXIV

BLAS PASCAL: AUTONOMÍA DE LA RAZÓN, MISERIA Y GRANDEZA DEL HOMBRE Y RACIONABILIDAD DEL DON DE LA FE

I. *La pasión por la ciencia, las dos conversiones y la experiencia de Port-Royal*

El interés científico; las dos conversiones; la estancia en Port-Royal → § 1-3

√ Blas Pascal nació en Clermont en 1623. Genio precoz, inclinado a las matemáticas y a las ciencias, a los 16 años escribió un *Tratado de las secciones cónicas*, bastante apreciado, pero se ha perdido; a los 18 años inventó la "máquina aritmética", primera calculadora mecánica, y a los 23 años inventó *la experiencia del vacío*, demostrando que todos los fenómenos que hasta entonces eran atribuidos al vacío se deben, en cambio, a la pesantez del aire.

En 1646, durante un período de convalecencia del padre, Blas entró en contacto con dos médicos que le hicieron conocer las obras del abad de Saint-Cyran por las que fue convencido y "conducido a Dios" con toda su familia: es la "primera conversión" de Pascal y su primer contacto con Port-Royal.

En 1651 murió el padre, su único verdadero maestro y en 1652 su hermana Jacqueline entró a Port-Royal para tomar el velo. Después de un breve "período mundano" afectado entre otras cosas de una cefalea casi insoportable, Pascal, en la noche del 23 de noviembre de 1654 fue sacudido por una profunda iluminación religiosa y escribió el famoso *Memorial*: ésta es la "segunda conversión", seguida de la decisión de abandonar toda actividad mundana.

Entre 1655 y 1656 pasó algunas semanas junto a los *Solitarios* de Port-Royal, en ese momento bajo la tormenta de la polémica antijansenista. En defensa de los jansenistas y en contra del laxismo moral de los jesuitas escribió, bajo pseudónimo, las *Provinciales*, 18 cartas, escrita la última el 24 de marzo de 1657: la Congregación del Índice condenó la obra en septiembre del mismo año. Entre tanto, Pascal intentaba realizar el proyecto de una *Apología del cristianismo*, cuyos fragmentos fueron recogidos y ordenados en los *Pensamientos* (1669). Murió el 19 de agosto de 1662.

1. La genialidad precoz de Pascal

Blas Pascal nació en Clermont el 19 de junio de 1623. En su biografía, escrita por su hermana Gilberte Périer, se lee: "Apenas mi hermano llegó a la edad de la razón, dio signos de extraordinaria inteligencia, tanto en las pequeñas respuestas que daba, como en ciertas preguntas sobre la naturaleza de las cosas, que admiraban a todos. Esta aurora de bellas esperanzas no fue nunca desmentida. En efecto, con el pasar de los años, crecía en él la fuerza del razonamiento muy superior a la capacidad de su edad". La educación del joven Pascal fue obra del padre: "Mi hermano –dice Gilberte– no fue nunca al colegio y no tuvo nunca otros maestros que mi padre".

Esteban Pascal, padre de Blas, dejó en 1631 Clermont y se trasladó a París con la intención de ocuparse más de la educación de los hijos. En los primeros tiempos de la estadía en París, Blas, por sí mismo, descubrió la geometría y "avanzó tanto que llevó sus investigaciones hasta llegar a la trigesimasegunda proposición del primer libro de Euclides".

El matemático La Pailleur, amigo del padre de Pascal, quedó impresionado con la precoz genialidad del muchacho y lo vinculó al cenáculo científico (l' "académie") del padre Marin Mersenne, asociación frecuentada por físicos y matemáticos como Desargues, Roberval y Gassendi. El cenáculo se reunía una vez por semana y escuchaba la relación de uno de los socios o alguna comunicación científica de varios investigadores como Descartes, Fermat, Galileo, Torricelli, etc. El principio inspirador del cenáculo del padre Mersenne –del que se originó la Academia de las Ciencias de París– era el de que a la *ortodoxia* en materia de fe correspondía una completa *autonomía* de la investigación científica basada en la experiencia y no en especulaciones metafísicas. Pues bien, en este cenáculo "mi hermano –dice Gilberte– [...] cumplía muy bien su cometido, tanto por el examen de los trabajos de otros como por la producción; en efecto era de aquellos que con frecuencia aportaba cosas nuevas. En aquellas reuniones se examinaban con bastante frecuencia las contribuciones que llegaban de Alemania y de otros países; y su juicio era escuchado con mayor atención que el de los otros; porque tenía una intuición tan lúcida que descubría defectos que los otros no habían advertido".

A los 16 años, Pascal escribió un *Tratado de las secciones cónicas* "una obra de gran empeño, tan cierto que se decía –cuenta Gilberte– que, luego de Arquímedes, no se había visto algo tan poderoso". Pascal no publicó la obra, puesto que se perdió. De ella queda un fragmento en una copia hecha por Leibniz (quien tuvo el manuscrito por medio de un sobrino de Pascal, Esteban Périer).

A los dieciocho años, Pascal inventó "la máquina aritmética, con la que se hacen toda especie de operaciones no sólo sin plumilla y sin monedas sino también sin saber nin-

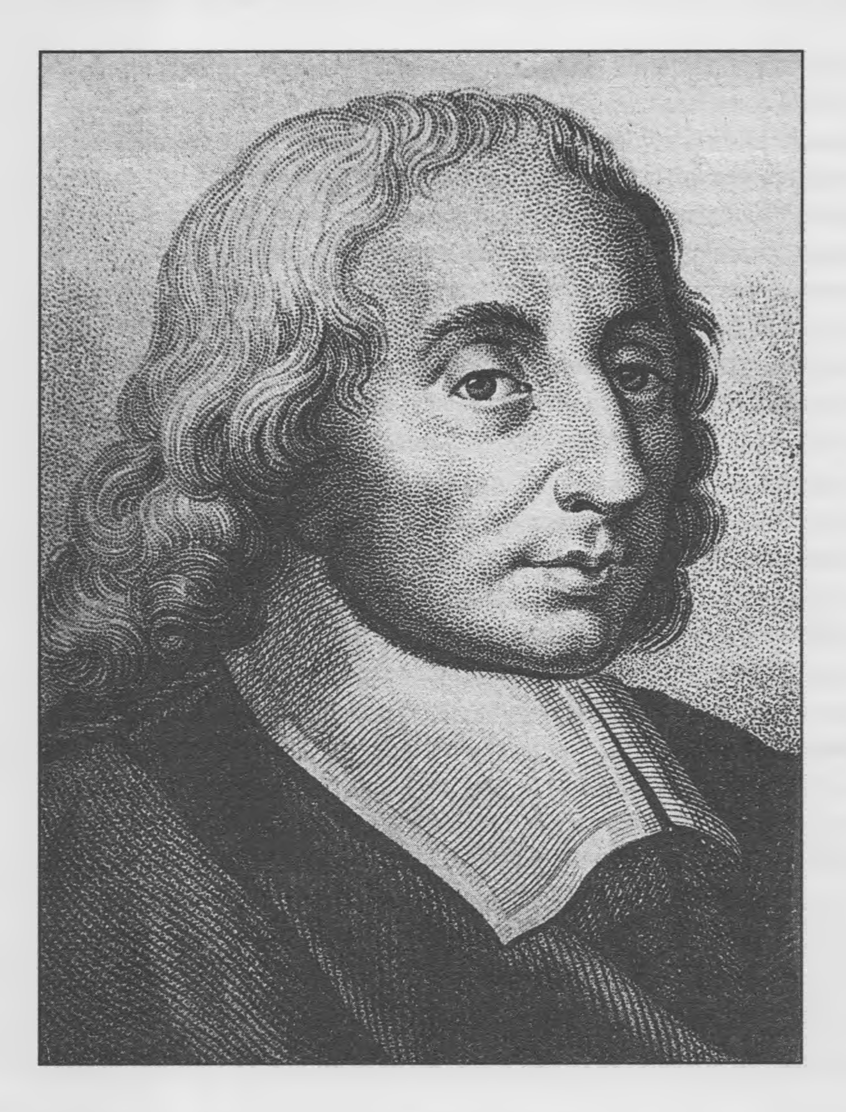
guna regla de aritmética y con infalible seguridad. Este invento –comenta la hermana de Pascal– fue considerado como una cosa nueva en la naturaleza, en cuanto reduce a mecanismo una ciencia que reside por completo en la mente, y ofrece un medio para hacer todas las operaciones con completa seguridad, sin necesidad de razonamiento". Se trata de la primera máquina calculadora. Fue ideada por Pascal para ayudar a su padre que en Rouen estaba cargado de trabajo, pues era "comisario delegado de su Majestad en la Alta Normandía, para la imposición y el cobro de los impuestos". Pascal tardó casi dos años en la construcción de la máquina, debido a las dificultades encontradas por los artesanos y los limadores. En 1645, pidió la patente para su máquina y le fue concedida en 1649. Siguió perfeccionándola y el último modelo de la misma que fue llamada "pascalina" es de 1652. Se guarda en el Conservatorio Nacional de Artes y Oficios, en París.

En la biografía de Gilberte Périer, se lee: "A los veintitrés años, conocida la experiencia de Torricelli, inventó y llevó a cabo la llamada *experiencia del vacío*, que demuestra con bastante claridad que todos los fenómenos que hasta ahora se atribuían al vacío, se deben, por el contrario, a la pesantez del aire". Ha sido célebre el experimento que Pascal le hizo hacer a su cuñado Périer en Puy-de-Dôme, el 19 de septiembre de 1648, en el que demostró que la presión de la atmósfera en la columna de mercurio de un barómetro de Torricelli, disminuye cuando se aumenta la altura. En 1651, compuso el *Tratado del vacío*, del que quedan pocos fragmentos.

2. La "primera" y la "segunda" conversión

En el mismo año de 1651 murió el padre de Pascal. En enero del año siguiente, Jacqueline entró en Port-Royal, en donde tomó el velo en mayo: "Como mi hermana –dice Gilberte– tenía un gran espíritu, apenas Dios le cambió el corazón, entendió, como mi hermano, todas las cosas que éste decía sobre la santidad de la religión cristiana, y no pudiendo tolerar la imperfección en que creía vivir al permanecer en el mundo, se hizo religiosa en un monasterio muy austero, en Port-Royal des Champs, en donde murió a los treinta y seis años, luego de haber cumplido las tareas más difíciles y logrado en poco tiempo un mérito que muchas religiosas adquieren sólo después de varios años".

En este período, Pascal fue víctima de más de una enfermedad, entre la cuales se cuenta una cefalea casi insoportable. Los médicos le aconsejaron que renunciara a todo trabajo intelectual y que se divirtiera. Entonces Pascal volvió al mundo. "Frecuentemente se encontró en la Corte, en donde algunos entendidos se dieron cuenta que inmediatamente se adaptó a aquel ambiente, como si lo hubiera respirado toda la vida". El 4



Blaise Pascal (1623-1662), científico y filósofo, fue una de las mentes más agudas del pensamiento occidental, defensor de la autonomía de la razón y de la sensatez del don de la fe.

de abril de 1652, se fue para Luxemburgo, donde la duquesa de Aiguillon (sobrina de Richelieu) en compañía de duquesas y caballeros, a los que presentó su calculadora. Probablemente también frecuentó el salón de Madame de Sablé. Se relacionó con amigos mundanos, como el caballero Meré, el duque de Roannez y Damien Mitton. Con ellos frecuentó la alta sociedad. Y fueron estos quienes lo acompañaron en un viaje de placer a Poitou. "Este fue el tiempo de su vida peor empleado –comenta Gilberte–. En efecto, si es verdad que por misericordia de Dios se preservó de vicios, en el fondo se trataba siempre del ambiente mundano, muy distinto del evangélico. Dios, que le pedía mayor perfección,

no quería dejarlo por mucho tiempo y para sacarlo del mundo se valió de mi hermana, como en otro tiempo se había servido de mi hermano para sacar a mi hermana de sus empeños mundanos". Pascal visitaba con frecuencia a Jacqueline –la que había tomado los votos el 5 de junio de 1653– y ésta lo convenció de que dejara el mundo y todas las conversaciones mundanas. A los treinta años, Pascal decidió cambiar de vida.

Y así, luego del llamado "período mundano" (al que se remontaría el *Discurso sobre las pasiones del amor*, descubierto en 1843 por Víctor Cousin, quien lo atribuyó a Pascal), tuvo lugar su "segunda conversión", testimoniada por el famoso *Memorial*.

Pero antes de pasar a este *Memorial*, es bueno mencionar la "primera conversión", la que puso a Pascal en contacto con Port-Royal. En 1646, el padre de Pascal se cayó en el hielo y se quebró una pierna. Fue puesto bajo el cuidado de dos buenos cirujanos, Deslandes y De la Bouteillerie, quienes permanecieron en casa de Pascal por casi tres meses. Pues bien –narra Margarita Périer, sobrina de Pascal–, "estos señores tenían tanto celo y caridad por el bien espiritual del prójimo como los tenían por la salud corporal. Ellos notaron en mi abuelo y en toda la familia tanto espíritu y considerando como grandísimo daño que tan bellos talentos se emplearan sólo en las ciencias humanas, de las que conocían la inutilidad y la futilidad, se acercaron a Pascal, mi tío, para inducirlo a la lectura de libros de firme piedad y para hacer que los gustara. Y lo lograron totalmente. En efecto, como tenía un espíritu bien formado y, a pesar de ser muy joven, no se había entregado a todas las locuras de la juventud, conoció el bien, lo sintió, lo amó y lo abrazó. Y cuando esos señores lo hubieron ganado para Dios, con él ganaron a toda mi familia. En efecto, mi abuelo, después de esa grave enfermedad, logra dedicarse a su hijo, quien comenzaba a gustar a Dios, e hizo que él lo gustara y también mi tía, quien se convenció tan íntimamente, que decidió desde entonces dejar el mundo y hacerse religiosa [...]. Luego, todos conocieron al santo cura [el doctor Guillebert, cura de Ronville, amigo y discípulo de Saint-Cyran], quien había atraído a Dios a esos dos señores, de quienes Dios se sirvió para iluminar a toda mi familia y se pusieron bajo la dirección de ese santo hombre, que los condujo a Dios, de una manera admirable". Estos dos médicos pusieron en manos de Pascal las obras de Saint-Cyran, que lo convencieron casi enseguida. Ésta es la llamada "primera conversión" de Pascal.

La "segunda conversión" tuvo lugar en 1654, cuando Pascal decidió dejar el mundo. En este mismo año, publicó *Tratado sobre el equilibrio de los líquidos*, el *Tratado del peso y la masa del aire*, el *Tratado del triángulo aritmético* y sostuvo correspondencia con Fermat, sobre cuestiones del cálculo de la probabilidad.

Entre tanto, en septiembre, Pascal visitó a Jacqueline en Port-Royal y le confió que "con todo, en medio de sus grandes ocupaciones y a las cosas del mundo que más podían

contribuir a hacérselo amargo" advertía "un gran desprecio por ellas y un disgusto casi intolerable por las personas que viven en él".

La noche del 23 de noviembre de 1654, fue sacudido por una profunda y fulgurante iluminación religiosa y escribió el *Memorial*, que llevó cosido en su vestido, de donde lo sacó un criado suyo, algunos días después de su muerte.

Este *Memorial* comienza con la invocación al "Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob" y concluye con estas palabras, que se han hecho célebres:

"Jesucristo.
Jesucristo.
Me he separado de Él, he huido de Él, lo he renegado, crucificado.
Que no me aparte de Él jamás.
Él está unicamente en los caminos que se nos enseñan en el Evangelio.
Renuncia total y dulce.
Sumisión total a Jesucristo y a mi director.
La gloria en la eternidad por un día de prueba en la tierra.
Non obliviscar sermones tuos
Amen". [Textos 1]

3. Pascal en Port-Royal

En 1655, Pascal pasó algunas semanas con los *Solitarios* de Port-Royal. A esta época probablemente se remonta la *Conversación con el señor de Saci sobre Epicteto y Montaigne*, cuyo texto fue redactado por N. Fontaine, secretario de Saci.

Antoine Singlin (1607-1664) era uno de los más apreciados directores espirituales de Port-Royal. Jacqueline insistió a Singlin para que guiara a Pascal en los primeros pasos. En lo sucesivo él estuvo confiado a Saci (1613-1684), sobrino de Antoine Arnauld y de la madre Angélica. Pues bien, "en aquel tiempo (7-21 de enero de 1655) Pascal –escribe Fontaine– fue a Port-Royal des Champs. No me detengo a decir quién era este hombre, al que no sólo Francia, sino toda Europa ha admirado. Su mente siempre viva y siempre activa, era de una amplitud, elevación, firmeza, agudeza y de una precisión superiores a toda imagen [...] encantaba y embelesaba a todos".

El *Manual* y las *Diatribas* (o *Discursos*) de Epicteto y los *Ensayos* de Montaigne, eran libros con los cuales Pascal tuvo una gran asiduidad. Para él, Epicteto vio la grandeza del hombre, pero no la corrupción de la naturaleza humana; Montaigne, en cambio, vio sólo la

miseria. Epicteto "tiene un arte detallista para perturbar la tranquilidad de quienes lo buscan en las cosas externas y para forzarlos a reconocer que son en verdad esclavos ciegos miserables; que es imposible que encuentren algo diferente del error y del dolor, que ellos rehuyen, si no se dan sin reservas sólo a Dios". Por su parte, Montaigne "es incomparable en humillar el orgullo de quienes, fuera de la fe, tienen la pretensión de ser verdaderamente justos, en sacar del error a quienes se apegan a sus opiniones y creen que encuentran verdades inquebrantables; y en convencer a la razón de su poca luz y de sus desviaciones, que es difícil, ser tentado de hallar repugnancia en los misterios cuando se hace buen uso de sus principios".

Y aquí encontramos, en cierto modo, algunas de las raíces de aquellas meditaciones sobre la grandeza y la miseria del hombre que se encontrarán luego en los *Pensamientos*.

En 1656, Pascal pasó dos semanas en Port-Royal pero ahora en el vendaval de la polémica antijansenista. En defensa de ellos, comenzó a escribir, bajo el pseudónimo de Louis de Montalte, las *Provinciales*. El 23 de enero de 1656 salió la primera *Carta escrita a un provincial por uno de sus amigos, en torno a las disputas actuales de la Sorbona*. A esta siguieron otras diecisiete cartas, la última de las cuales está fechada el 24 de marzo de 1657. En septiembre de este mismo año, la Congregación del Indice condenó las *Provinciales*.

Mientras trabajaba en las *Provinciales* y continuando con sus investigaciones científicas, Pascal intentaba realizar un gran proyecto, una *Apología del cristianismo*. Esta obra no se terminó nunca; los fragmentos de este proyecto fueron recogidos y ordenados en los *Pensamientos*, publicados por primera vez en 1669.

Pascal murió el 19 de agosto de 1662. Y entre 1659 y 1662, había compuesto la *Plegaria para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades*, en la que se lee, entre otras cosas: "No te pido ni salud ni enfermedad, ni vida ni muerte; sino que dispongas de mi salud y de mi enfermedad, de mi vida y de mi muerte, para gloria tuya, para mi salvación y para la utilidad de tu Iglesia y de tus santos, de los que espero formar parte, por tu gracia. Sólo tú sabes lo que es oportuno para mí; eres el dueño supremo, haz lo que quieras. Dame, quítame; pero conforma mi voluntad a la tuya; y que con sumisión humilde y perfecta y con santa confianza, me disponga para recibir las órdenes de tu providencia eterna y adore igualmente todo lo que me viene de ti". Pascal murió de un tumor abdominal. Antes de fallecer, quiso confesarse y comulgó, y cuando el párroco lo bendijo, exclamó: "El Señor no me abandone nunca". Tuvo un nuevo ataque. No se repuso y murió a la una en punto del 19 de agosto de 1662. Tenía treinta y nueve años y dos meses.

II. *La demarcación entre saber científico y fe religiosa*

Límite preciso entre ciencias empíricas y teología → § 1

√ En el fragmento del *Prefacio* al proyectado *Tratado del vacío*, Pascal traza una clara demarcación entre *ciencias empíricas* y *teología*, en la que ataca sobre todo el *principio de autoridad* en la investigación racional: en efecto, en la teología el principio de autoridad es *legítimo y necesario*, pero en las materias empíricas o racionales la autoridad es inútil, porque sólo la razón tiene el modo de conocerlas y hacerlas progresar.

Las verdades teológicas son diversas de las que se obtienen con el razonamiento y la experiencia: *eternas* las primeras, *progresivas* las segundas. Entonces es necesario *dejar intactas las verdades eternas y hacer progresar de continuo las verdades humanas.*

√ Según Pascal, los hombres son estructuralmente impotentes para tratar con orden completo cualquier ciencia, porque es imposible definir *todos* los términos empleados y demostrar *todas* las proposiciones adoptadas. Sin embargo, si es imposible operar con un método científico perfecto y completo, es posible aplicar uno menos convincente, pero no menos cierto: el *método de la geometría*, que consiste no en definir verdades evidentes, comprendidas por todos los hombres, sino en aclarar las menos evidentes. Ahora bien, el *método ideal* se realiza en el "arte de persuadir", y consta de tres partes esenciales, al que corresponden otros tantos grupos de *reglas*:

Del método de la geometría *al* método ideal → § 2

1) *Definiciones* claras de todos los términos que emplea.
2) *Axiomas* evidentes puestos como fundamento de la demostración.
3) *Demostraciones* en las cuales, los términos siempre son sustituidos mentalmente por las definiciones.

Para el conocimiento del hombre se necesita también el espíritu intuitivo → § 3

√ Sin embargo, para conocer a fondo al hombre no es suficiente sólo el *espíritu geométrico*, que se refiere a principios "tangibles", mientras la realidad del hombre es un "prodigio" complejo, enigmático, contradictorio, y las premisas ciertas de los matemáticos son tales que no logran captar los aspectos más ricos e interesantes de la realidad de la vida. Por tanto, es necesario sobre todo, el *espíritu de sutilidad*, espíritu intuitivo que no se enseña sino que se experimenta, pero que tiene un fuerte valor normativo; este *espíritu* implica necesariamente una mente vigilante y atenta, no oscurecida por los deseos de las pasiones y que es capaz de alcanzar así los dominios y realidades intangibles para el *espíritu geométrico*: las verdades ético-religiosas de las que depende nuestro destino, el sentido de nuestra existencia y que no entran en el arte de persuadir porque sólo Dios puede infundirlas en el alma.

1. Las verdades eternas reveladas deben permanecer intactas, las verdades humanas deben evolucionar

En el fragmento del *Prefacio* al proyectado *Tratado del vacío*, Pascal traza, con profunda lucidez, la demarcación entre *ciencias empíricas* y *teológicas*, especificando los métodos correspondientes fundacionales y describiendo las características correspondientes a los discursos científico y teológico.

Ante todo, Pascal ataca el *principio de autoridad* en la investigación racional. Dar valor únicamente a la autoridad de los libros, es, sin lugar a dudas, un defecto.

Sin embargo, él no intenta proscribir dicho defecto introduciendo en su lugar, otro, es decir, sostener que siempre y para todo el único valor es el del razonamiento. En efecto, hay ámbitos en los que el recurso al texto es obligatorio, como por ejemplo, en la certificación de los hechos históricos y geográficos y sobre todo en lo relacionado con la religión.

La realidad es que los *principios* de la fe "están por encima de la naturaleza y de la razón, y la mente humana, como es demasiado débil para llegar a ellos con sólo sus esfuerzos, no puede alcanzar tan sublimes verdades si no es llevada hasta allá por una fuerza omnipotente y sobrenatural.

Por lo tanto, en la teología el principio de autoridad –la referencia al texto en el que se contienen las verdades de fe reveladas– es *legítimo y necesario*. Sin embargo –precisa Pascal– esto no vale para las materias que son objeto de experiencia y razonamiento: "Ahí, la autoridad es inútil; sólo la razón tiene el modo de conocerlas. Ellas tienen sus derechos propios; allí, la autoridad tiene la supremacía; aquí, a su vez, domina la razón".

Y en donde dominan la experiencia y la razón, hay y debe haber progreso: la inteligencia "tiene toda la libertad de expandirse: su inagotable fecundidad produce continuamente, y sus inventos pueden ser, al mismo tiempo, sin fin y sin interrupción".

La geometría, la aritmética, la música, la física, la medicina, la arquitectura y todas las ciencias que dependen de la experiencia y del razonamiento –afirma Pascal– deben desarrollarse: "Los antiguos las encontraron sólo planteadas por quienes los precedieron: y nosotros las dejaremos, a quienes vienen después, en un estado más avanzado de como las recibimos".

Por lo tanto, las verdades teológicas y las que se obtienen con el razonamiento y la experiencia son diferentes: *eternas* las primeras, *progresivas* las segundas; don de Dios las primeras, fruto de la actividad humana las segundas; rastreables en los textos sagrados las primeras, resultados de la ingeniosidad humana, de pruebas racionales y de experimentos, las segundas.

Pues bien, la precisión de la diferencia que existe entre las verdades de fe y las científicas "debe hacernos compadecer la ceguera de quienes en las ciencias físicas aducen sólo la autoridad como prueba en lugar del razonamiento y de las experiencias, y debemos tener horror por la malicia de aquellos otros que sólo emplean el razonamiento en teología en lugar de la autoridad de la Sagrada Escritura y de los Padres. Es conveniente animar a los tímidos que no osan inventar nada en la física y confundir la insolencia de los temerarios que piensan novedades en teología".

Y justamente en esto, Pascal advierte la *desgracia* de su tiempo, ya que dice: "Vemos que se sostienen obstinadamente y se acogen con aplauso muchas opiniones nuevas en teología, desconocidas de toda la antigüedad; mientras que las que se producen en física, aunque numéricamente pocas, parece que han de ser vistas como falsas, cuando afectan, aunque sea poco, las opiniones acreditadas, como si el respeto por los antiguos filósofos fuera un deber y al contrario, el debido a los Padres más antiguos fuera sólo benevolencia".

Esta actitud ha de ser cambiada: es necesario *dejar intactas las verdades eternas y reveladas y hacer evolucionar continuamente las verdades humanas*.

2. El método ideal realiza el "arte de persuadir"

El saber científico es autónomo y distinto de las verdades de fe: éstas, entre otras cosas, son *inmutables* mientras que las verdades científicas son y deben estar *en expansión*.

"La fe –escribirá Pascal en los *Pensamientos*– es diferente de la demostración; ésta es humana, la otra, don de Dios. *Justus ex fide vivit* [...]; pero esta fe está en el corazón y hace decir no *sé* pero *creo*.

Y el *ideal* del saber, es decir, del *scire*, Pascal lo expone en el escrito *El espíritu geométrico y el arte de persuadir*. ¿Qué debe hacerse para que nuestras demostraciones sean convincentes?

Pues bien, Pascal responde a este interrogante afirmando que nuestras demostraciones podrán ser convincentes sólo con la condición de que respeten el *método* de la geometría. A decir verdad, este método, como se verá enseguida, tiene límites. Por esto, un método más eminente y perfecto –pero que es imposible practicar– debería consistir en dos cosas principales: "Una, en no usar ningún término cuyo sentido no se haya explicado claramente antes; la otra, en no enunciar nunca alguna proposición que no sea demostrada con verdades ya conocidas; esto significa, en una palabra, definir todos los términos y probar todas las proposiciones".

Ahora bien, este método, comenta Pascal, sería excelente, pero es imposible: "En efecto, es evidente que los términos que se querían aclarar, supondrían unos anteriores que

sirven para su explicación y de modo semejante, las primeras proposiciones que se pretendan probar, supondrían otras que las preceden; así es claro que no se llegaría nunca a las primeras. De este modo, llevando las investigaciones cada vez más allá, se llega a palabras primitivas que no pueden definirse y a principios tan claros que no se encuentran otros que lo sean más para servir como su prueba".

De esto vemos claramente que "los hombres son natural e inmutablemente incapaces de tratar cualquier ciencia con un orden absolutamente completo".

Sin embargo, esta impotencia para definir *todos* los términos y para demostrar *todas* las proposiciones no debe hacer desesperar, ya que, aunque no sea posible un método perfecto y completo, es posible otro que es "inferior" al prospectado y "menos convincente, pero no por eso menos cierto".

Se trata del método de la geometría: "Ese no define todo ni prueba todo y en esto es inferior al otro; pero supone sólo cosas claras y constantes para la luz natural y por eso es perfectamente verdadero ya que lo sostiene la naturaleza por falta de demostración".

Entonces, es necesario poner como premisas de nuestras demostraciones –si se quiere que sean convincentes– verdades evidentes para todos, es decir, proposiciones establecidas por *lumen naturale seu intuitus mentis* del que habla Descartes en las *Regulae ad directionem ingenii*. De modo que, el orden o método geométrico "el más perfecto para los hombres, consiste no en definir o demostrar todo y ni siquiera en definir nada o en no demostrar nada, sino en el mantener el justo medio de no definir las cosas claras y comprendidas por todos los hombres y definir todas las otras; y no en probar todas las cosas conocidas por los hombres y probar todas las otras. Contra tal orden pecan igualmente aquellos que intentan definir y probar todo y aquellos que descuidan hacerlo en las cosas que no son evidentes por sí mismas".

Y justamente éste es el procedimiento del método geométrico, en el que no se definen cosas como el espacio, el tiempo, el movimiento, el número, la igualdad, la mayoría, la disminución y muchos otros conceptos similares, "porque estos términos designan tan naturalmente las cosas que significan a quienes conocen la lengua, que la clarificación que se quisiera dar produciría más oscuridad que claridad".

La *naturaleza* ha suplido el defecto de poder definir y demostrar todo, dándonos de ciertas cosas "una inteligencia más clara que aquella que nos procura el arte con nuestras explicaciones". Siendo así, la geometría, aunque llega a las verdades primeras conocidas, se detiene y pide que éstas sean aceptadas, porque ella no tiene nada más claro con qué probarlas: de este modo, "todo cuanto propone la geometría está perfectamente demostrado, o por la luz natural o por las pruebas". Y la luz natural da certeza.

Por lo tanto, existen "verdades que están a nuestro alcance", verdades naturales conocidas por todos, como por ejemplo, "el todo es mayor que una de sus partes", de las que, una vez admitidas, se sacan infaliblemente conclusiones persuasivas.

De lo dicho, el *método ideal* que realiza el "arte de persuadir" consiste en tres partes esenciales:

1) Definir, claramente, los términos de los que debe servirse.
2) Proponer principios o axiomas evidentes como fundamento de la prueba.
3) Siempre sustituir mentalmente en la demostración la definición por los términos explicados.

Estas tres partes principales se explican, en opinión de Pascal, en un conjunto de *reglas* que, respectivamente, miran a las *definiciones*, a los *axiomas* y a las *demostraciones*. De estas reglas, las esenciales son las siguientes:

"*Reglas necesarias para las definiciones*. No admitir ningún término oscuro o equívoco sin definición. Usar en éstas sólo términos perfectamente conocidos o ya explicados.

Reglas necesarias para los axiomas. Enunciar en los axiomas sólo lo evidente.

Reglas necesarias para las demostraciones. Probar todas las proposiciones, usando sólo los axiomas evidentes por sí mismos o proposiciones ya demostradas o admitidas. No abusar nunca de la ambigüedad de los términos, descuidando sustituir mentalmente las definiciones que las restringen o explican el sentido".

3. El "espíritu de sutilidad" permite captar la riqueza y la profundidad de la vida

Éste es el *ideal* del saber para Pascal. Pero no debemos omitir el hecho de que es justamente un *ideal*. La argumentación es convincente si de *premisas evidentes de por sí* se deducen correctamente las consecuencias.

Ciertamente, Pascal es de la opinión que una mente vigilante y atenta, no oscurecida por los deseos y las pasiones, puede *intuir*.

Aquí aparece ese *espíritu de sutilidad* que adquirirá más peso en el pensamiento posterior de Pascal y que permite, de modo diferente del *espíritu de geometría*, captar la riqueza y la profundidad de la vida.

El *espíritu de geometría* mira los principios –así se lee en los *Pensamientos*– que, por decirlo de alguna manera, son "palpables" y "se necesitaría tener en verdad una mente comple-

tamente falseada para razonar mal sobre principios tan ordinarios que es casi imposible que se nos escapen". Pero "en la mentalidad intuitiva, los principios pertenecen al uso común y están ante la vista de todos. Basta con prestarles atención, sin hacerse violencia; basta una buena vista, pero que sea realmente buena; porque los principios son tan numerosos y sutiles que es casi imposible que alguno no se nos escape. Ahora bien, la omisión de un principio conduce al error; por eso es necesario tener la vista bien clara para poder ver todos los principios y luego tener una mente equilibrada para no razonar falsamente sobre principios conocidos".

La realidad del hombre es un "prodigio" complejo, enigmático, contradictorio, profundo, rico en infinitos aspectos; se trata de una realidad que escapa a los esfuerzos más tenaces y a los reiterados asaltos de la racionalización.

Y la gran cantidad de principios que miran a la realidad del hombre, "se insinúan apenas, se sienten más que se ven; y se requieren esfuerzos infinitos para hacerlos entender a quienes no los entienden por sí solos. Se trata –continúa Pascal– de cosas tan delicadas y tan numerosas, que se requiere un olfato bastante refinado y preciso para sentirlos y juzgarlos recta y justamente según este sentimiento, sin poder, muchas veces, demostrarlas metódicamente, como se hace en geometría [...]. Es necesario ver las cosas súbitamente, de una ojeada, sin proceder por razonamientos, por lo menos hasta un cierto punto. Por eso, es raro que los geómetras sean intuitivos y los intuitivos sean geómetras [...]".

Por lo tanto, sólo a partir de premisas ciertas se pueden producir argumentaciones convincentes. Pero las de los geómetras son "ordinarias" y, en suma, no logran captar los aspectos más ricos y más interesantes de la realidad y de la vida. Se necesita, pues, *esprit de finesse*.

Pero también el *esprit de finesse* tiene, para Pascal, una fuerte cualidad normativa, que es también un ideal regulador.

El hombre, en efecto, tiende con frecuencia a engañarse, a rechazar la verdad a convivir con el error, a con-

"Esprit de géométrie" y "esprit de finesse". El *esprit de géométrie*, el "espíritu matemático" se refiere a los principios "tangibles" pero que está lejos del modo común de pensar; dada la falta de costumbre, se fatiga por ocuparse de los mismos con la mente, pero apenas los considera con atención, es posible alcanzarlos plenamente.

El *esprit de finesse*, el "espíritu intuitivo", en cambio, se refiere a los principios de uso común, que están a la vista de todos; se trata, sin embargo, de principios tan sutiles y numerosos que es casi imposible que no se nos escape alguno: entonces, es necesario una mente vigilante y atenta, no oscurecida por los deseos y las pasiones, capaz de alcanzar así aquellos dominios y realidades inalcanzables para el *esprit de géométrie*: las verdades ético-religiosas, de las que depende nuestro destino y que son el sentido de nuestra existencia.

fiar en la mentira. "Es una enfermedad natural del hombre creer que posee directamente la verdad; de ahí se sigue que siempre esté dispuesto a negar todo cuanto le es incomprensible". Y también: "[...] todos los hombres casi siempre son llevados a creer no por vía demostrativa sino por vía de agrado". En los *Pensamientos*, Pascal añade: "El hombre es un ser lleno de error: error natural e ineliminable sin la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo lo engaña".

La *razón*, por lo tanto, no es un dato de hecho, sino un imperativo. Pero también cuando alcanza sus fines y se pone delante de verdades válidas para todos, de la que se puede sacar consecuencias también verdaderas, nos damos cuenta de que estas verdades no son tan importantes.

Hay otros dominios y otras realidades que el *esprit de géométrique* no puede alcanzar y que en cambio pueden comprenderse por el *esprit de finesse*, es decir, mediante la "vista verdaderamente buena", no oscurecida por las pasiones y los deseos. "La ciencia de las cosas externas no me consolará de la ignorancia de la moral, en el tiempo de la aflicción; pero la ciencia de las costumbres me consolará siempre de la ignorancia de las cosas externas". Además, las verdades ético-religiosas son extrañas por completo a la investigación científica y, sin embargo, de ellas depende nuestro destino y a ellas y sólo a ellas está unido el sentido de nuestra existencia: las verdades divinas, dice Pascal, no entran en el arte de persuadir "porque son infinitamente superiores a la naturaleza: sólo Dios puede infundirlas en el alma, y del modo como a Él le agrade". [Textos 2]

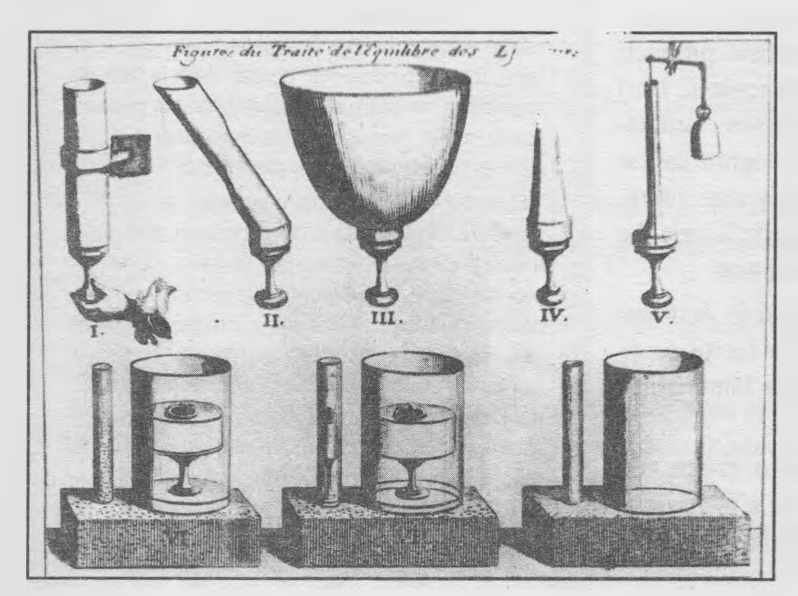


Ilustración tomada de la edición parisiense de 1614 del *Tratado sobre el equilibrio de los líquidos*. Pascal fue un valioso científico, pero esto no le impidió para ser también profundamente religioso. Estas dos condiciones armonizaron en él a causa de la clara demarcación entre saber científico (ligado al espíritu geométrico) y fe religiosa (ligado al espíritu de sutilidad).

III. *Grandeza y miseria de la condición humana*

La grandeza y la dignidad del hombre consisten en el pensamiento → § 1

√ Según Pascal, como para Montaigne, el objeto por excelencia de la filosofía es el hombre y la reflexión sobre éste lleva enseguida a la consideración que la *grandeza y la dignidad del hombre consisten en el pensamiento*: "El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa". La grandeza del hombre está, pues, en reconocerse *miserable* y Pascal dirige la atención a la *miseria ontológica* de la condición humana: el hombre no es nada respecto del infinito, es todo respecto de la nada, es algo intermedio entre la nada y el todo. La grandeza y la miseria del hombre están firmemente ligadas y éste es el *realismo trágico* de Pascal: el hombre, con sus solas fuerzas, logrará únicamente comprender que es un *monstruo incomprensible*, pero no crear valores firmes ni encontrar un sentido estable y verdadero para la existencia.

La diversión es fuga de sí mismo → § 2

√ Por lo tanto, el hombre es una criatura y ha caído de su verdadero lugar sin poder encontrarlo de nuevo, aunque lo busque por todas partes con inquietud y sin éxito: no pudiendo curar la muerte y la miseria, decidió no pensar en ellas para poder ser feliz y escogió la diversión. La *diversión* es fuga de la lúcida visión de la miseria humana, pero es nuestra máxima miseria, porque nos impide mirarnos y pensarnos. Sólo el pensamiento lleva a la verdad esencial, para el cual, el hombre es constitutivamente indigente y miserable: Pascal construye la apología del cristianismo sobre la base de este reconocimiento.

1. El hombre es el objeto sobre el que debe reflexionar la filosofía

Tanto para Montaigne, como para Pascal, el hombre es el objeto sobre el que debe reflexionar la filosofía.

Y esta reflexión lleva enseguida a la consideración de que "el pensamiento constituye la grandeza del hombre". El pensamiento hace al hombre diferente de todos los otros seres creados: "El hombre es una caña, pero una caña que piensa. No es necesario que todo el universo se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero aunque el universo lo aplastara, el hombre sería aún más grande que quien lo mata, porque sabe que muere y conoce la superioridad del universo sobre él; el universo, en cambio, no sabe nada. Toda nuestra dignidad está, por consiguiente, en el pensamiento. Con él debemos ennoblecernos y no con el espacio o el tiempo que podremos llenar. Entonces, procuremos pensar bien: éste es el principio de la moral".

El pensamiento es "una cosa maravillosa e incomparable por naturaleza".

Luego: *la dignidad y la grandeza del hombre están en el pensamiento.* Y la grandeza del hombre es tan evidente que se deduce incluso de su miseria. En efecto, su grandeza está también en esto: "Que se reconoce miserable; ser grande es reconocer que se es miserable".

Éstos son algunos signos de la miseria humana. Existen dos principios de la verdad: la razón y los sentidos; pero una y otros, como ya sabemos, "no sólo carecen de sinceridad sino que se engañan mutuamente". Y si dejamos de lado la razón científica y nos ponemos lúcidamente ante nuestros comportamientos morales, entonces la miseria humana aparecerá en toda su evidencia". "No estamos contentos con la vida que tenemos en nosotros y en nuestro propio ser; queremos vivir en el concepto de los otros una vida imaginaria y por eso nos esforzamos por aparentar. Nos preocupamos continuamente por embellecer y conservar nuestro ser imaginario y olvidamos el verdadero".

En realidad, dice Pascal, "somos tan presumidos que queremos ser conocidos por todo el mundo, incluso por los que vivirán cuando nosotros ya no existamos; y somos tan engreídos que la estima de cinco o seis personas que nos rodean, nos alegra y nos hace felices".

La vanidad está arraigada en el corazón del hombre: un soldado, un peón, un cocinero, un maletero, se vanaglorian y quieren admiradores; "los mismos filósofos los desean; y quienes escriben contra la gloria, desean tenerla de haber escrito bien; y quienes los leen desean tener la gloria de haberlos leído; e incluso yo que escribo estas cosas lo deseo; y quizá los que me leerán [...]". Vanidad y orgullo: "El orgullo tiene sobre nosotros una posesión tan natural en medio de nuestras miserias, errores, etc. Estamos dispuestos aun a perder la vida alegremente, con tal que se hable de ella".

Pero las cosas no se quedan ahí, ya que la miseria humana a la que Pascal dirige la atención es la *miseria ontológica* de la condición humana. "En el fondo, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Nada respecto del infinito, todo respecto de la nada, algo intermedio entre la nada y el todo". Y Pascal continúa diciendo que esta es nuestra verdadera condición, la que nos hace incapaces de saber con certeza y de ignorar absolutamente. "Navegamos en un vasto mar, siempre inciertos e inestables, llevados de una parte a otra".

Tal es, pues, la *condición humana*: el hombre es un ser inestable e inseguro: "No es ni ángel ni bestia".

Y la grandeza del hombre está justamente en esto: "Que se reconoce miserable".

Sus miserias prueban su grandeza: "Son miserias de un gran señor, miserias de un rey destronado". Un árbol no sabe que es miserable, pero el hombre, sí: "Sólo el hombre es miserable".

Luego *la grandeza y la miseria del hombre están fuertemente ligadas*. El hombre, por lo tanto, no debe creer que es una bestia, pero no debe presumir de ser un ángel. Por eso: "Si se gloría, lo abajo; si se abaja, lo ensalzo; lo contradigo siempre hasta que comprenda que es un monstruo incomprensible".

Es éste el realismo trágico de Pascal: el hombre está hecho de grandeza y de miseria, y por sí solo –con sus solas fuerzas– logrará comprender únicamente que es un monstruo incomprensible; por sí solo no será capaz de crear los valores que importan y tampoco encontrará un sentido estable y verdadero para su existencia. Pero, comenta Pascal: "Es bueno estar cansados y fatigados en la búsqueda inútil del verdadero bien, para extender los brazos al Libertador".

En realidad, la miseria del hombre, todas las contradicciones que pueden encontrarse en tal monstruo incomprensible que es precisamente el hombre, "parecen alejarse mayormente del conocimiento de la religión, pero al contrario me han conducido más rápidamente a la verdadera religión".

2. La diversión es fuga ante la visión lúcida de la miseria humana

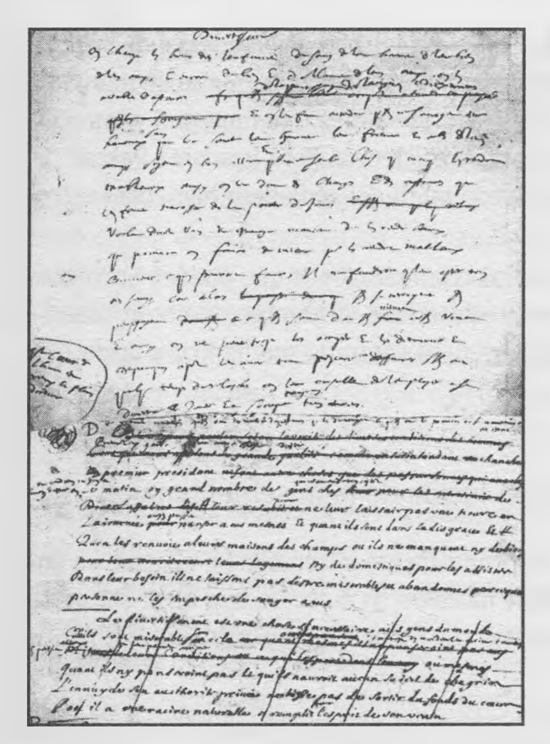
El hombre, entonces, es una criatura constitutivamente miserable. Él "no sabe en qué puesto ponerse. Está visiblemente desviado y ha caído de su verdadero lugar sin poder encontrarlo de nuevo. Lo busca por todas partes con inquietud y sin éxito entre tinieblas impenetrables".

Ahora bien, la lucidez sobre esta *miseria ontológica* del ser humano, impulsa a Pascal a arrodillarse e *invocar el sentido de la vida que el hombre por sí solo no logra crear*".

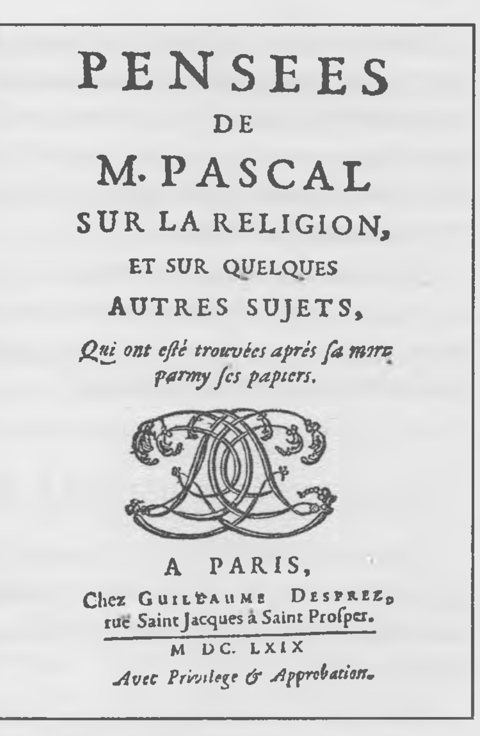
Pero este no es el sendero recorrido generalmente por la humanidad. Y de hecho, Pascal dice: "Las miserias de la vida humana están en la base de todo esto; apenas los hombres lo han advertido, escogieron la diversión"; ellos mismos "no habiendo podido curar la muerte, la miseria, la ignorancia, decidieron no pensar en ellas para ser felices".

La diversión es fuga ante la visión lúcida y consciente de la miseria humana. Es aturdimiento. "La única cosa que nos consuela de nuestras miserias es la *diversión* y ésta es la mayor de nuestras miserias. Porque eso es lo que nos impide principalmente pensar en nosotros y nos lleva inadvertidamente a la perdición. Sin eso, estaríamos aburridos y el aburrimiento nos impulsaría a buscar un

"Divertissement": La diversión, el *divertissement*, es fuga ante la visión lúcida y consciente de la miseria humana, es aturdimiento que nos desvía y nos hace llegar inadvertidamente a la muerte. La diversión es huida de nosotros mismos, de nuestra miseria; pero ésta es la mayor de nuestras miserias, porque nos prohíbe pensar sobre nosotros mismos; "sin ella, caeremos en el aburrimiento, y éste nos empujará a buscar un medio más seguro para salir de ella; en cambio, la diversión nos lleva hasta la muerte sin darnos cuenta".



Detalle de una página autógrafa de los Pensamientos de Pascal.



PENSEES
DE
M. PASCAL
SUR LA RELIGION,
ET SUR QUELQUES
AUTRES SUJETS,
Qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers.

A PARIS,
Chez GUILLAUME DESPREZ,
rue Saint Jacques à Saint Prosper.
M DC. LXIX
Avec Privilege & Approbation.

Frontispicio de la primera edición de los *Pensamientos*. En esta obra está presente la concepción de Pascal referente a la religión. Él dice que la razón es impotente ante la verdad religiosa y que la fe no depende del hombre porque es un don de Dios.

medio para salir de ella. Pero la diversión nos hace divagar y llegar inadvertidamente a la muerte".

La diversión es fuga de nosotros mismos. Fuga de nuestra miseria.

Pero eso es la mayor de nuestras miserias, porque nos impide mirarnos a nosotros mismos, tomar conciencia de nuestra indigencia esencial; nos impide así buscar y emprender el único camino capaz de llevarnos fuera del abismo de nuestra miseria.

La diversión di-vierte, es decir, nos desvía del recto sendero. No es una alternativa digna del hombre. Y si éste se arroja en el revuelo y se aturde, renuncia justamente a su dignidad, a aquellas verdades a las que puede conducir el pensamiento. Y el pensamiento lleva a la verdad esencial, para la cual el hombre es constitutivamente indigente y miserable. Con base en este sincero reconocimiento, Pascal construye su apología del cristianismo. [Texto 3]

IV. *La impotencia de la razón para fundamentar los valores y para probar la existencia de Dios*

El verdadero cristianismo consiste en el sometimiento de la razón → § 1

√ La *salvación* del hombre no es fruto de la ciencia ni de la filosofía. La razón es impotente ante las verdades éticas y religiosas y la fe es un don de Dios. Por lo tanto, el verdadero cristianismo consiste en el sometimiento de la razón y en su recto uso. Por sí sola, la razón ni siquiera llega a Dios: las pruebas metafísicas de Dios están tan lejos del modo común de pensar de los hombres que resultan poco eficaces. Conocemos a Dios sólo por medio de Jesucristo, y la fe cristiana enseña, en esencia, sólo estos dos principios: la corrupción de la naturaleza humana y la obra redentora de Jesucristo. Sin embargo, para la fe es también importante el ejercicio de la razón, la cual, haciendo de barrera al aturdimiento de la *diversión* e iluminando la miseria del hombre, es capaz de valorar en qué medida la fe cristiana da sentido a la existencia humana y, por último, puede por sí apostar sobre Dios.

Se debe apostar por la existencia de Dios → § 2

√ Una cosa es cierta: Dios existe o no existe. Al respecto, la razón no puede determinar nada, porque hay de por medio un caos infinito; pero puede y debe ir a favor de la existencia de Dios, porque si gana, gana todo (una eternidad de vida y bienaventuranza), y si pierde no pierde nada. Es necesario disponerse para la acogida de la gracia, necesaria porque la caída y nuestra naturaleza corrompida, nos han vuelto indignos de Dios. Es Él quien se revela pero al mismo tiempo es un *Deus absconditus*: ha permanecido escondido hasta la encarnación y, cuando llegó el tiempo de mostrarse, se escondió aún más en la humanidad. Jesucristo es la prueba de Dios.

1. La fe no depende de la razón porque es don de Dios

La razón es limitada; la voluntad humana es corrompida; el hombre se descubre esencialmente indigente y miserable; intenta escapar de este estado arrojándose en el trajín de la diversión; pero ésta se revela a sí misma como una miseria mucho más grande ya que obstaculiza al hombre el camino de la redención. Y la *salvación* no es fruto ni de la ciencia ni de la filosofía. "Sometimiento y recto uso de la razón: en eso consiste el verdadero cristianismo".

La razón es impotente ante las verdades éticas y religiosas: "El supremo paso de la razón está en el reconocimiento de que hay infinidad de cosas que la sobrepasan".

Además, la fe no sólo no depende de la razón, sino que, en último término, ni siquiera del hombre porque es un don de Dios. Pascal escribe: "No crean que decimos que es

un don del razonamiento. Las otras religiones no hablan así de su fe: no dan, para alcanzarla, sino el razonamiento, que nunca llega. La fe es diferente de la demostración: ésta es humana, aquélla es don de Dios".

Montaigne en sus *Ensayos* escribió, a propósito de las normas éticas, que "la regla de las reglas y ley general de las leyes es que cada uno observe la del lugar en donde se encuentra". Pues bien, esta regla general, para Pascal, es una brillante demostración del hecho que los hombres, con su razón, no han logrado saber *qué es la justicia*. Si el hombre la conociera, entonces "el esplendor de la verdadera equidad habría conquistado a todos los pueblos y los legisladores no habrían tomado como modelo, las fantasías y los caprichos de los persas y los alemanes en cambio de esta justicia inmutable". La verdad es que "tres grados de latitud subvierten toda la jurisprudencia; un meridiano decide sobre la verdad; y en pocos años cambian las leyes fundamentales; el derecho tiene sus épocas [...] singular justicia que tiene como límite un río. Verdad del lado de acá de los Pirineos, errores del lado de allá". Dice Pascal: "Ciertamente hay leyes naturales, pero esta bella razón corrupta, corrompió todas las cosas" y no tenemos un criterio humano seguro para conocer y juzgar la justicia. Y si sabemos que existe una justicia es porque "le agradó a Dios revelárnosla".

Y si la razón humana no conoce la justicia y no sabe juzgarla, tampoco ella sola llega a Dios. "Las pruebas metafísicas de Dios –escribe Pascal– están tan lejos del modo común de pensar de los hombres y son tan confusas que resultan poco eficaces; y aunque estuvieran adaptadas para algunos, sólo les servirían a ellos por el breve momento en que ante su vista dan la demostración, pero una hora después, temen haber sido engañados. Éste es el resultado al que conduce el conocimiento de Dios sin el de Jesucristo: es decir, el de comunicar sin mediaciones con Dios que es conocido sin mediador. Pero quienes han conocido a Dios mediante el mediador, conocen su propia miseria".

Por eso "burlarse de la filosofía es filosofar de verdad".

"El corazón y no la razón siente a Dios. Ésta es la fe: Dios es sensible al corazón y no a la razón".

"El corazón tiene razones que la razón no entiende".

Una larga experiencia continua y uniforme "nos convence de nuestra incapacidad para alcanzar el bien con nuestras fuerzas". Estamos siempre insatisfechos, la experiencia nos engaña. Y de infelicidad en infelicidad, llegamos a la muerte sin sentido. "Deseamos la verdad y nos encontramos con la incertidumbre. Buscamos la felicidad y no encontramos más que miseria y muerte. Somos incapaces de no desear la felicidad y la verdad y somos incapaces de la certeza y de la felicidad. Este deseo nos es dejado como castigo o para hacernos sentir a qué punto hemos caído". Nuestra razón está corrompida y nuestra voluntad es malvada. Ninguna cosa humana puede satisfacernos. Sólo Dios es nuestra

verdadera meta. De hecho: "Si el hombre no está hecho para Dios, ¿por qué entonces no es feliz sino en Dios?". Además, "para que una religión sea verdadera, debe haber conocido nuestra naturaleza. Debe haber conocido la grandeza y la miseria, y la causa de lo uno y lo otro. ¿Quién las ha conocido sino la religión cristiana? En efecto, la religión cristiana enseña únicamente estos dos principios: "La corrupción de la naturaleza humana y la obra redentora de Jesucristo".

Luego el conocimiento de la existencia de Dios es un don de Él. El verdadero Dios se hace conocer por Jesucristo. Las verdades de fe no se descubren por la razón ni se basan en ella. Y, sin embargo, la razón no es del todo inactiva respecto de la fe. El ejercicio de la razón es importante para la fe, ante todo cuando la razón, haciendo de barrera a la confusión de la *diversión* ilumina la miseria humana. En segundo lugar, la razón es la que puede valorar en qué medida la fe cristiana da cuenta de la miseria del hombre, resuelve las contradicciones que enredan al ser humano y da sentido a la existencia humana. Ciertamente, *a parte Dei*, la fe es un don de Dios. Nosotros "somos inconmensurables con Él" y Dios es "infinitamente incomprensible". Y sin embargo, *a parte hominis*, la razón –y estamos en el tercer punto– puede hacer alguna cosa.

Estamos ante el argumento de la "apuesta".

2. Dios existe o no existe

Una cosa es cierta: Dios existe o no existe. Esta certeza plantea el problema más urgente y más difícil: ¿a qué parte nos inclinaremos? ¿Diremos que Dios existe o que no existe? "La razón –dice Pascal– no puede determinar nada aquí; hay de por medio un caos infinito. En el extremo de esta distancia infinita se juega algo en que aparecerá el cara o sello. ¿A cuál se apuntan? De acuerdo con la razón, no pueden apostar ni a lo uno ni a lo otro ni excluir ninguno de lo dos. Luego no acusen de error a quien haya escogido, porque ustedes no saben nada".

Esto dice Pascal al escéptico interlocutor imaginario.

Pero éste puede rebatir: "No, yo lo repruebo no por haber hecho esa elección sino por haber elegido; porque, si bien quien escoge cara y quien escoge sello incurren en el mismo error, ambos están en el error; la única partida justa es no escoger nada".

Y Pascal apremia: "Sí, pero es necesario escoger: no es algo que dependa de su querer, están comprometidos. ¿Qué van a elegir? Porque es necesario escoger, examinemos lo que menos les interesa. Ustedes tienen dos cosas qué perder: lo verdadero y lo bueno y dos cosas qué empeñar en el juego: su razón y su voluntad, su conocimiento y su bienaventuranza; su naturaleza ha de rehusar dos cosas: el error y la infelicidad. Su razón no padece mayor ofensa por una elección mejor que por otra, por lo que resulta que es

necesario elegir. Éste es un punto resuelto. ¿Pero su bienaventuranza? Pensemos en la ganancia o en la pérdida en el caso en que apuesten por la existencia de Dios. Valoremos estos dos casos: si ganan, ganan todo, si pierden no pierden nada. Entonces, apuesten sin dudar, porque Él existe".

Es necesario elegir. Y es razonable escoger a Dios, ya que, si se selecciona a Dios, se *puede* ganar todo y no se pierde nada.

De hecho, ¿cuáles serían los daños, supuesto que la elección de Dios fuera errada? "Serías fiel, honesto, humilde, agradecido, benefactor, amigo sincero, veraz. A decir verdad, no vivirás más en los placeres pestilentes, en la vanagloria, en las delicias, ¿pero no tendrías otros placeres? Te digo que ganarías en esta vida y que a cada paso que des por este camino, te darás cuenta de tanta certeza de ganancia y tanta nada en lo que perderás, que finalmente te darás cuenta de haber apostado por una cosa cierta, infinita, por la que nada has dado".

La fe es un don de Dios. Y la razón puede mostrar al menos que esta fe que supera a la razón no es contraria a la naturaleza humana. Es la que viene al encuentro de la razón humana, la explica y la resuelve.

Por consiguiente, si la fe es un don de Dios, entonces, más que buscar el aumento de las pruebas de la existencia de Dios, es necesario disminuir nuestras pasiones. "Sabes –dice Pascal al final de los argumentos que entrelazan el tema de la 'apuesta'– que dicho discurso es hecho por alguien que se ha puesto de rodillas antes y después, para orar a ese ser infinito y sin partes, al que somete todo su ser, para que someta a sí también el tuyo, por tu bien y por su gloria; y que, por lo tanto, su fuerza sea reconciliada con esta humillación".

En síntesis, es necesario hacerse disponible a la acogida de la gracia, aun si se debe pensar que el mismo esfuerzo moral de quien "busca gimiendo" es ya fruto de la gracia: "No se comprende nada de las obras de Dios, si no se toma como principio que Él ha querido enceguecer a unos e iluminar a otros". La gracia es necesaria, porque la caída y nuestra naturaleza corrupta nos han vuelto indignos de Dios. Él es quien se revela; pero el Dios que se revela es simultáneamente un *Deus absconditus*. "Él permaneció oculto bajo el velo de la naturaleza que lo cubre, hasta la encarnación, y cuando vino para Él el tiempo de mostrarse, se escondió aún más cubriéndose con la humanidad. Era más reconocible cuando era invisible que cuando se hizo visible. Y finalmente [...] decidió permanecer en el más extraño e incomprensible secreto: las especies eucarísticas".

Jesucristo es la prueba de Dios.

Y Dios "se oculta a quienes lo tientan y se revela a quienes lo buscan, porque los hombres son, al mismo tiempo, indignos de Dios y capaces de Dios: indignos por su corrupción, capaces por su naturaleza primitiva". [Textos 4]

PASCAL

LA DIGNIDAD DEL HOMBRE Y EL DON DE LA FE

El objeto por excelencia de la filosofía es
el hombre.
La grandeza y la dignidad del hombre consisten en el
pensamiento,
cuyas dos dimensiones más elevadas son:

EL ESPÍRITU MATEMÁTICO
(*esprit de géométrie*),
que tiene por objeto

las verdades racionales y las verdades empíricas que son progresivas.
El método que mejor garantiza
el progreso continuo es

el *método "persuasivo"*
basado en el método geométrico y constituido por tres partes con reglas correspondientes:

1. *Definiciones:* claras en todos los términos que emplea.
2. *Axiomas:* evidentes, puestos como fundamento de la demostración.
3. *Demostraciones:* en las cuales los términos definidos son siempre mentalmente reemplazados por las definiciones.

EL ESPÍRITU INTUITIVO
(*esprit de finesse*),
que tiene por objeto

las verdades éticas y religiosas
que son *eternas y reveladas*,
respecto de ellas la razón es impotente porque sólo Dios puede revelarlas

El espíritu intuitivo
que sirviéndose de la razón
filosófica puede captar

LA MISERIA ONTOLÓGICA DEL HOMBRE,
su ser intermedio entre el todo y la nada.
La salvación del hombre está sólo en la

FE,
don de Dios, que implica el recto uso de la razón y enseña sólo dos principios:

1. La corrupción de la naturaleza humana.
2. La obra redentora de Jesucristo.

La RAZÓN filosófica puede ser útil a la fe porque es capaz de:

1. Hacer de barrera a la *diversión*.
2. Iluminar la miseria humana.
3. Valorar en qué medida la fe cristiana da sentido a la existencia humana.
4. Apostar por Dios.

PASCAL

1. EL "MEMORIAL"

Estas pocas líneas son el testimonio de una iluminación religiosa fulminante que tuvo Pascal durante la lectura de la Biblia, en la noche del 23 de noviembre de 1654. A esta fecha se remonta la llamada "segunda conversión" de Pascal, con base en la cual él decidió dejar el mundo y abandonar sus estudios e investigaciones.

El texto, escrito por Pascal en una hoja y cocido en el forro de su chaqueta, fue hallado pocos días después de su muerte por un criado.

Año de gracia de 1654

Lunes, 23 de noviembre, día de san Clemente, papa y mártir, y de otros santos del martirologio.

Vigilia de san Crisógono, mártir y otros.

Desde alrededor de las diez y media de la noche hasta cerca de las doce y media de la noche.

Fuego[1]

Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob,
no el dios de los filósofos ni de los sabios.
Certeza. Certeza. Sentimiento, alegría, paz.
Dios de Jesucristo.
Deum meum et Deum vestrum
Tu Dios será mi Dios.
Olvido del mundo y de todas las cosas, menos de Dios.
Sólo se lo encuentra en los caminos que nos enseña el Evangelio.
Grandeza del alma humana.
Padre santo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido.
Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría.

[1] "El Señor es un fuego devorador" (*Deuteronomio* 4, 24).

De Él me he separado.
Dereliquerunt me fontem aquae vivae[2]
Dios mío, ¿me abandonarías?................
Que no me separe de ti eternamente..............................
Ésta es la vida eterna, que te conozca a ti, único Dios verdadero, y a Aquel que te ha enviado J. C.
Jesucristo.
Jesucristo.
Me he separado de Él. He huido de Él, lo he negado y crucificado.
¡Que no me aparte de Él jamás!
Sólo se encuentra en los caminos que nos muestra el Evangelio.
Renuncia total y dulce[3].

2. EL "ESPÍRITU GEOMÉTRICO" Y EL "ESPÍRITU DE SUTILIDAD"

La famosa distinción de Pascal entre esprit de géométrie *y* esprit de finesse *se encuentra en los* Pensamientos *y está orientada a tomar las medidas respecto a la tradición filosófica cartesiana, la que ponía el auténtico inicio metodológico del conocimiento en las ideas claras y distintas, según el modelo del conocimiento geométrico. Pascal sostiene, al contrario, que más allá de la realidad que sólo puede alcanzar el espíritu geométrico, hay dominios y realidades (las verdades ético-religiosas, de las que dependen nuestro destino y dan sentido a nuestra existencia) de competencia del "espíritu de sutilidad" o espíritu intuitivo.*

2.1 Diferencia entre el "espíritu geométrico" y el "espíritu de sutilidad"

En el uno, los principios son palpables, pero alejados del uso común; de suerte, que se encuentra alguna dificultad en volver la cabeza de este lado, por falta de costumbre, pero, a poco que se haga, ya se ven de lleno los principios; y sería preci-

2 "A mí me dejaron, manantial de aguas vivas" (*Jeremías* 2, 13).
3 Luigi Périer, sobrino de Pascal, atestigua que en el pergamino (hoy extraviado) se habían escrito otras tres líneas, de las que se podía leer con claridad pocas palabras. El siguiente es el texto transcrito por Périer: "Sumisión total a Jesucristo y a mi director. –Eternamente en alegría por un día de ejercicio en la tierra – *Non obliviscar sermones tuos*. Amén" [N. del T.].

so tener un entendimiento completamente falseado, para razonar mal sobre principios de tanto bulto, que es casi completamente imposible que escapen a la vista.

Pero en el espíritu de sutilidad los principios son de uso común y se presentan ante los ojos de todo el mundo. No hay que volver la cabeza sin hacerse violencia. Sólo se trata de tener buena vista. Pero eso sí que es bien necesario, tenerla buena, ya que los principios están tan desleídos y son en tan gran número, que es casi imposible que no se escapen algunos. Y la omisión de un principio conduce al error; así, es necesario tener la vista clara para ver todos los principios, y luego el espíritu recto para no razonar falsamente sobre los principios conocidos.

Todos los geómetras serían sutiles, pues, si tuviesen buena vista, porque ellos no razonan falsamente sobre los principios que conocen; y todos los espíritus sutiles serían geómetras, si pudiesen plegar a su vista a los poco acostumbrados principios de la geometría.

Lo que hace, pues, que ciertos espíritus sutiles no sean geómetras, es que no pueden volverse del lado en que se encuentran los principios de la geometría" pero lo que hace que los geómetras no sean sutiles es que no ven lo que está ante sus ojos, y que, acostumbrados como están a los principios claros y groseros de la geometría, y a no razonar sino después de haber visto y manejado bien estos principios se pierdan en las cuestiones que exigen sutilidad, las cuales no se dejan ver ni manejar bien. Se les ve apenas estas cuestiones, y se les siente antes que no se las ve; y se siente una pena infinita antes de hacerlas comprender a aquellos que no las sienten; son cosas tan delicadas y numerosas que es necesario un sentido bien fino y delicado para sentirlas; y para juzgar derecho y justamente según este sentimiento, sin poder generalmente demostrarles por orden, como en la geometría, por qué los principios no son aquí poseídos. Es necesario que la cosa sea vista de una vez, y a primera vista, y no por progreso de razonamientos, a lo menos hasta cierto punto. Y así es muy raro que los geómetras sean sutiles, y que los sutiles sean geómetras; y es corriente, en cambio, que los geómetras, al tratar geométricamente de las cosas sutiles caigan en el ridículo; porque quieren comenzar por definición, y luego por principios: lo cual no es propio de esta clase de razonamiento. Esto no quiere decir que el espíritu no razone también en él; pero lo hace naturalmente y sin arte; sentimiento éste que es dado a muy pocos hombres.

En cambio, los espíritus sutiles, acostumbrados como están a juzgar a primera vista, se quedan asombrados cuando se les presentan proposiciones en las cuales no comprenden nada, y para llegar a las cuales es necesario pasar por una serie de definiciones y principios, que a ellos, no acostumbrados a fijarse en los detalles, les disgustan y les repugnan.

(Los espíritus falsos no son nunca sutiles ni geómetras).

Los geómetras, que no son más que geómetras, tienen el entendimiento recto, mientras las cosas les sean explicadas por definición y principios; en lo Otro, son insoportables.

Y los sutiles que no son más que sutiles, no tienen la paciencia de descender hasta los primeros principios de las cosas especulativas y de imaginación; porque jamás las han visto en el mundo, y son cosas que están fuera del uso corriente.

2.2 "Geometría" y "sutilidad"

La verdadera elocuencia se burla de la elocuencia; la verdadera moral se burla de la moral; es decir, que la moral del juicio se burla de la moral del entendimiento, que carece de reglas.

Porque el juicio es aquel a quien pertenece el sentimiento, como las ciencias pertenecen al entendimiento. La sutilidad es el privilegio del juicio, la geometría el del entendimiento.

Burlarse de la filosofía es filosofar de verdad.

Tomado de: Pascal, Blas. *Pensamientos sobre la religión y otros asuntos*. Librería "El Ateneo", Buenos Aires, 1948, pp. 386-388.

3. LA DIVERSIÓN

Pascal toma el término diversión *(en francés divertissement) en su significado etimológico, en cuanto el latín devertere significa desviar, distraer, volver a otra parte. La diversión es, de hecho, aturdimiento que "distrae" al hombre, es decir, lo aleja de ocuparse de la propia miseria estructural y lo hace llegar inadvertidamente a la muerte.*

Diversión: cuando algunas veces me he puesto a considerar las diversas agitaciones de los hombres, y los peligros, y los trabajos a que se exponen en la Corte, en la guerra, de lo que nacen tantas querellas, pasiones, empresas osadas y a menudo malas, etc., he dicho con frecuencia que toda la infelicidad de los hombres procede de una sola cosa que consiste en que no sabemos quedarnos tranquilos en un cuarto. Un hombre que goza de suficientes rentas para vivir, si supiese quedarse en su casa gustosamente, no saldría de ella para ir sobre el mar o al asedio de una ciudad; no compraría un cargo en el ejército tan caro, sino porque encontraría

insoportable no moverse de la ciudad, y sólo buscamos las conversaciones y las diversiones de los juegos porque no nos quedamos a gusto en nuestra casa, etc.

Pero cuando he reflexionado de más cerca y que, después de haber encontrado la causa de todas nuestras desgracias, he querido descubrir las razones, he encontrado que hay una muy cierta, que consiste en la desgracia natural de nuestra condición débil y mortal, y tan miserable que nada puede consolarnos cuando pensamos en ella de cerca.

Cualquiera que sea el cargo social que imaginemos, si reunimos todos los bienes que le puedan pertenecer, la realeza es el más hermoso cargo del mundo y, sin embargo, imaginémoslo acompañado de todas las satisfacciones que puedan corresponderle; si no tiene diversiones y se le deja considerar y reflexionar sobre lo que es –esa lánguida felicidad no le sostendrá– pensará necesariamente en las ideas que le amenazan, en las rebeliones que pueden producirse, y finalmente en la muerte y en las enfermedades que son inevitables, de suerte que, si está sin lo que llamamos diversión, hele desgraciado, y más desgraciado que el menor de sus súbditos que juega y se divierte.

De ahí viene que el juego y la compañía de las mujeres, la guerra, los altos cargos, sean tan buscados. No es que haya en ellos verdadera felicidad, ni que imaginemos que la verdadera dicha consista en conseguir el dinero que podemos ganar con el juego, o en la liebre que hemos estado persiguiendo; no los querríamos si nos los ofreciesen. No es ese estado flojo y apacible y que nos permite pensar en nuestra desgraciada condición lo que buscamos, ni los peligros de la guerra, ni el esfuerzo de los empleos, sino el ajetreo que nos aparta de pensar en ello y nos divierte. Razón por la cual preferimos la caza a la presa.

De ahí viene que a los hombres les guste tanto el bullicio y el movimiento. De ahí viene que la prisión sea un suplicio tan horrible; de ahí viene que el placer de la soledad sea una cosa tan incomprensible. Y es en fin, gran causa de la felicidad en la condición de los reyes el que siempre se intente distraerles y procurarles toda clase de placeres. El rey está rodeado de gentes que sólo piensan en divertir al rey y en impedirle que piense en sí mismo. Porque, por muy rey que sea, será muy desgraciado si lo hace.

He aquí todo lo que los hombres han podido inventar para hacerse felices. Y aquellos que sobre este particular se las dan de filósofos y que creen que la gente es muy poco razonable por pasarse el día entero corriendo tras una liebre que no querrían haber comprado, no saben mucho de nuestra naturaleza. Esa liebre no nos protege contra la visión de la muerte y de las miserias, pero la caza nos protege contra dicha visión.

Por eso, cuando se les reprocha que aquello que buscan con tanto ahínco no podría satisfacerles, sí respondiesen como deberían hacerlo, si lo pensasen bien, si no buscasen en esto más que una ocupación intensa e impetuosa que les distrajese de pensar en sí mismos y que es por eso por lo que se proponen un objeto atrayente que les encante y les atraiga con ardor, dejarían a sus adversarios sin respuesta..., pero no contestan eso, porque no se conocen a sí mismos. No saben que sólo es la caza y no la presa lo que buscan.

Se imaginan que si hubiesen obtenido ese cargo descansarían después de desempeñarlo, gustosamente, y no se dan cuenta de la naturaleza insaciable de la codicia. Creen buscar sinceramente el reposo y sólo buscan en realidad la agitación.

Tienen un instinto secreto que les inclina a buscar la diversión y la ocupación en el exterior, que procede de la percepción de sus miserias continuas. Y tienen otro instinto secreto, resto de la grandeza de nuestra primera naturaleza, que les hace saber que la felicidad sólo reside, en realidad, en el reposo y no en el tumulto. Y de esos dos instintos contrapuestos se forma en ellos un proyecto confuso que se oculta a su vista en el fondo de su alma y les induce a tender al reposo y a la agitación, y a figurarse siempre que la satisfacción que no tienen les llegará si, al vencer algunas dificultades que perciben, pueden abrir de ese modo las puertas al reposo.

Así transcurre toda vida: buscamos el reposo atacando algunos obstáculos y, cuando los hemos superado, el reposo se nos hace insoportable por el tedio que engendra. Hay que salir de él y mendigar el tumulto.

Porque, o bien pensamos en las miserias que tenemos, o bien en las que nos amenazan. Y aunque nos viéramos lo bastante al abrigo de ellas por todas partes, el tedio, por su propia autoridad, no dejaría de salir del fondo del corazón donde tiene sus raíces naturales y nos llenaría la mente con su veneno.

De esta suerte el hombre es tan desgraciado que se aburriría incluso sin ningún motivo de tedio, por la condición misma de su temperamento; y es tan vano, que estando lleno de mil motivos esenciales de tedio, la menor cosa, como un billar y una pelota a la que golpea, bastan para distraerle [...].

Fijaos que ser superintendente, canciller, presidente de algún tribunal, no es otra cosa que encontrarse en una situación en que se recibe desde por la mañana a una gran cantidad de personas que vienen de todas partes para no dejarles disponer de una hora del día para pensar en ellos mismos. Y cuando caen en desgracia y son enviados a sus casas de campo en donde no carecen ni de bienes ni de criados para atender sus necesidades, no dejan de sentirse desgraciados y abandonados porque no hay nadie que les impida pensar en ellos mismos.

Tomado de: Pascal, Blas. *Pensamientos*. Alfaguara, Madrid, 1983, pp. 387-390.

4. LA "APUESTA" POR DIOS

El célebre argumento de la "apuesta" por Dios se expone en los Pensamientos. *Como la razón es incapaz de decidir con seguridad algo sobre la afirmación o la negación de Dios, es razonable entonces apostar por su existencia: en tal caso, en efecto, si se gana, se gana todo, mientras que si se pierde, no se pierde nada importante.*

Si hay un Dios es infinitamente incomprensible, puesto que, no teniendo ni partes ni límites, no tiene ninguna relación con nosotros. Somos incapaces, por lo tanto, de conocer ni lo que es, ni si es. Siendo así, ¿quién osará intentar la resolución de esta cuestión? No seremos nosotros, que no tenemos relación alguna con él.

¿Quién, por lo tanto, reprochará a los cristianos el no poder dar razón de su creencia, ellos que profesan una religión de la cual no pueden dar razón? Ellos declaran al exponerla al mundo que es una necedad, *stultitiam*, ¡y después os quejáis de que no la demuestren! Si la probasen no cumplirían su palabra: faltándole las pruebas es como no les falta el sentido.

–"Sí; pero aun cuando esto excusa a los que la presentan de tal modo, y los exime de la censura de manifestarla sin razón, esto no excusa a los que la reciben".

–Examinemos, pues, este punto, y digamos: "Dios existe, o no existe". ¿De qué lado nos inclinamos? La razón no puede ahí determinar nada: hay un caos infinito que nos separa. Se juega una partida, al extremo de esta distancia infinita, donde resultará cara o cruz. ¿Quién ganará: con razón no podéis hacer ni lo uno ni lo otro; con razón no podéis defender ninguno de los dos?

No reprochéis, pues, de falsedad a los que han hecho su elección; porque vosotros no sabéis nada de eso.

–"No; pero yo les reprocharé por haber hecho, no esa elección, sino una elección; porque aunque el que eligió cruz y el que eligió cara falten análogamente, los dos son a falta: lo justo es no apostar".

–Sí; pero es preciso apostar. Esto no es voluntario; os habéis embarcado en ello: ¿Qué partido tomaremos? Veamos. Puesto que es preciso elegir, veamos lo que os interesa menos. Tenéis dos cosas que perder: la verdad y el bien, y dos cosas que empeñar: vuestra razón y vuestra voluntad; vuestro conocimiento y vuestra beatitud; y vuestra naturaleza tiene dos cosas de qué huir: el error y la miseria. Vuestra razón no se perjudica más eligiendo lo uno que lo otro, puesto que es preciso elegir necesariamente. He ahí un punto vacío. Pero ¿y vuestra beatitud? Pesemos la

ganancia y la pérdida, apostando a cruz que Dios existe. Tengamos en cuenta estos dos casos: si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad, pues, porque Dios existe, sin vacilar.

–"Ésto es admirable. Sí, es preciso apostar; pero yo apuesto quizá demasiado".

–Veamos. Puesto que hay análogo azar de ganancia y de pérdida, si no tenéis más que ganar dos vidas por una, podréis aún apostar; pero si había tres a ganar, sería preciso jugar (puesto que estáis en la necesidad de jugar), y seríais imprudente, estando obligado a jugar, no aventurar vuestra vida por ganar tres a un juego donde hay igual azar de pérdida y de ganancia. Pero hay una eternidad de vida y de felicidad. Y, siendo así, aunque hubiera una infinidad de suertes, de las cuales una sola fuera para vos, tendríais todavía razón para apostar uno contra dos; y obraríais insensatamente, estando obligado a jugar, rehusando jugar una vida contra tres, a un juego en que de una infinidad de azares hay uno para vos, si había una infinidad de vida infinitamente dichosa que ganar. Pero hay aquí una infinidad de vida infinitamente dichosa que ganar, una probabilidad de ganancia contra un número infinito de probabilidades de pérdida, y lo que jugáis es finito. Esto quita todo partido: en todas partes donde está el infinito, y donde no hay infinidad de probabilidades de pérdida contra la de ganancia, no hay para balancear, es preciso darlo todo. Y así, cuando se está obligado a jugar, es preciso renunciar a la razón para conservar la vida, más bien que aventurarla por la ganancia infinita, tan pronta a llegar como la pérdida de la nada.

Porque no sirve de nada decir que es incierto si se ganará, y que es cierto que se aventura, y que la infinita distancia que hay entre la *certidumbre* de lo que se expone y la *incertidumbre* de lo que se ganará, iguala el bien finito, que se expone ciertamente, al infinito, que es incierto. Eso no es; también todo jugador aventura con certidumbre para ganar con incertidumbre; y, no obstante, aventura ciertamente lo finito para ganar inciertamente lo finito, sin pecar contra la razón. No hay infinidad de distancia entre esta certidumbre de lo que se expone y la incertidumbre de la ganancia; eso es falso. Hay, a la verdad, infinidad entre la certidumbre de ganar y la certidumbre de perder. Pero la incertidumbre de ganar es proporcional a la certidumbre de lo que se aventura, según la proporción de las probabilidades de ganancia y de pérdida. Y de ahí viene que si hay tanta probabilidad de un lado como de otro, el partido a jugar es de igual contra igual; y entonces la certidumbre de lo que se expone es igual a la incertidumbre de la ganancia: tan necesario es que esté a distancia infinita. Y así nuestra proposición tiene una fuerza infinita, cuando hay que aventurar lo finito a un juego donde hay iguales probabilidades de ganancia que de pérdida, y el infinito que ganar.

Esto es demostrativo; y si los hombres son capaces de alguna verdad, ésta lo es.

–"Yo lo confieso, lo reconozco. ¿Pero todavía no hay medio de ver la desventaja del juego?".

–Sí; la Escritura, y lo demás, etc.

–"Sí; pero yo tengo las manos atadas y la boca muda; se me fuerza a apostar, y no tengo libertad; no se me suelta. Y yo estoy formado de tal suerte, que no puedo creer. ¿Qué queréis que haga?".

–Es verdad. Pero aprended, por lo menos, vuestra impotencia para creer, puesto que la razón os conduce a ello y, sin embargo, no podéis conseguirlo. Trabajad, por consiguiente, no para convenceros por la argumentación de las pruebas de Dios, sino por la disminución de vuestras pasiones. Queréis llegar a la fe, y no sabéis el camino; queréis curaros de la infidelidad y preguntáis el remedio de ello: aprended de los que han estado ligados como vosotros, y que apuestan ahora todo su bien; son gentes que saben el camino que vosotros queréis seguir, y curados de un mal del que vosotros queréis curar. Seguid el modo por donde ellos comenzaron, haciendo como si creyesen, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, eso mismo os hará creer, y os embrutecerá.

–"Pero esto es lo que yo temo".

–¿Y por qué? ¿Qué tenéis que perder?...

Mas, para mostraros que eso conduce allí, es que disminuirá las pasiones, que son los grandes obstáculos.

Fin de este discurso. –Pero ¿qué mal os ocurrirá tomando este partido? Seréis fiel, honrado, humilde, agradecido, bienhechor, amigo sincero, verdadero. A la verdad, no estaréis infestados en el placer, en la gloria, en las delicias; pero ¿lo estaréis en otras cosas?

Yo os digo que ganaréis con ello en esta vida, y que a cada paso que deis en este camino veréis tanta certidumbre de ganancia, y tan poco o nada que aventurar, que conoceréis al fin haber apostado por una cosa cierta, infinita, por la cual no habíais dado nada.

–¡Oh, este discurso me transporta, me encanta! –etcétera.

–Si este discurso os complace y os parece de fuerza, sabed que ha sido hecho por un hombre que se ha arrodillado antes y después, para suplicar al Ser infinito e indivisible, al cual somete todo lo suyo, someter también el vuestro para vuestro propio bien y para su gloria; y que así la fuerza concuerda con esa debilidad.

Tomado de: Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Sarpe, Madrid, 1984, pp. 158-161.

CAPÍTULO XXV

GIAMBATTISTA VICO Y LA FUNDAMENTACIÓN DEL "MUNDO CIVIL HECHO POR LOS HOMBRES"

I. *Vida y obra de Vico*

Vida y obra
→ § 1

√ Giambattista Vico nació en Nápoles el 23 de junio de 1668, era hijo de un modesto librero. Habiendo asistido a clases de gramática, abandonó, insatisfecho, los estudios regulares, entregándose a lecturas desordenadas. Luego se dedicó al derecho civil y de 1686 a 1695 fue tutor en el castillo de Vatolla, en Salernitano. En 1699 logró por concurso la cátedra de elocuencia latina y retórica en la Universidad de Nápoles, en donde hasta 1708 pronunció cada año los discursos inaugurales del año académico (en el más importante de estos, *De nostri temporis studiorum ratione*, expresó su disentimiento respecto de las nuevas corrientes filosóficas y científicas). En 1710 publicó el primer libro titulado *De antiquísima Italorum sapientia*, pero la crítica despiadada le hizo interrumpir la composición de la obra. Entre 1713 y 1719 estudió las obras de Hugo Grocio y en 1720 escribió *De universi iuris uno principio et fine uno*, seguido inmediatamente de *De constantia philosophiae* y de *De constantia philologiae*. En 1725, terminó su obra mayor *Principios de una ciencia nueva* (revisada y publicada de nuevo en 1730, y una tercera edición en 1744). En 1728 salió la primera parte de su *Autobiografía*; la segunda parte fue terminada en 1731 y fue publicada sólo en 1818. Murió el 20 de enero de 1744.

Vico presentó problemas esenciales y soluciones en historia, a las que más tarde se referirán el positivismo y el historicismo. Pero la falta de profundización de algunos temas centrales en la cultura moderna, es la razón por la que Vico en el Settecento vivió en el aislamiento, en el Ottocento tuvo poca resonancia y sólo en el Novecento fue estudiado y valorado de nuevo, gracias a Benedicto Croce.

1. Vida y obra de Vico

Viviendo en el ambiente cultural napolitano, atento a las nuevas corrientes del pensamiento moderno, del matematismo de Galileo y Descartes, al experimentalismo de Bacon, del mecanicismo de Gassendi, Vico se apasionó en un primer momento con estas novedades, pero luego se retiró, consternado, como quien "asistiendo al final de un mundo familiar, no logra descubrir –él escribe en la *Autobiografía*, en tercera persona– los signos del surgimiento de algo nuevo". Primero, inseguro del camino que debía seguir, luego, por tradición cultural y formación escolástica, escogió los estudios históricos y jurídicos. La falta de profundización de algunos temas centrales en la cultura moderna, es la razón por la cual, en el Settecento Vico vivió en el aislamiento, en el Ottocento tuvo poca resonancia y en el Novecento fue estudiado y valorado de nuevo, gracias a Benedicto Croce.

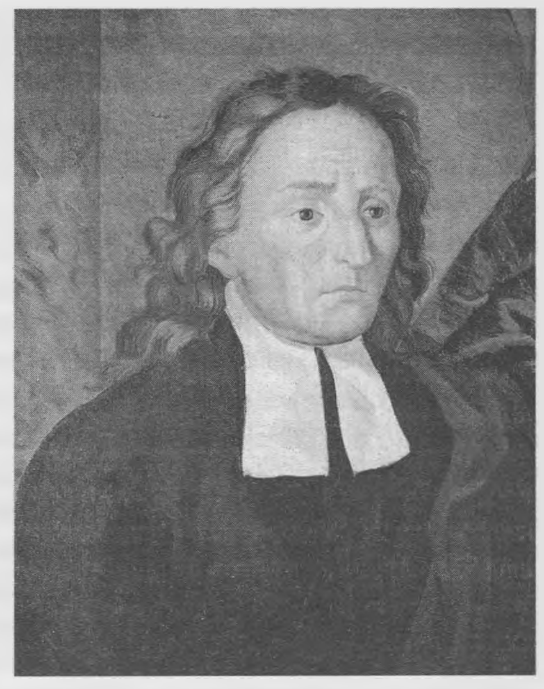
Giambattista Vico nació en Nápoles, el 23 de junio de 1668, hijo de un modesto librero. Habiendo frecuentado las clases de gramática y de "humanidades", estudió filosofía con el nominalista Antonio del Balzo. Insatisfecho de tal enseñanza, sobre todo caviloso y formal, abandonó los estudios regulares y se dedicó a lecturas desordenadas y con frecuencia arduas, como la *Logica Magna* de Paolo Veneto, que le proporcionaron una cierta "desesperación". Y así, "desertando de los estudios, divagó un año y medio [...] errando él así por fuera del camino recto de una aceptable juventud, como un caballo generoso bien ejercitado en la guerra y por largo tiempo y luego, dejado a su placer, pastando en las campiñas".

Retomados los estudios de filosofía con el escotista Giuseppe Ricci, se dedicó sucesivamente al derecho civil en la Escuela de *Félix Aquadies*, titular de derecho civil en la Universidad de Nápoles, integrándolos con estudios de derecho canónico y romano. Pero no pudo completar los estudios universitarios porque "entre tanto él andaba perdiendo su fragil contextura por la tuberculosis, se le habían reducido las fortunas familiares y tenía un ardiente deseo de ocio para poder seguir sus estudios y el espíritu aborrecía grandemente el estrépito del foro".

Por uno y otro motivo acogió la invitación de monseñor Jerónimo Rocca de que fuera tutor "de sus sobrinos en un castillo de Cilento, en bellísimo sitio y perfectísimo aire [...] y en ese lugar, dado el buen clima del país, se restablecería en salud y tendría toda la comodidad para estudiar". En la soledad del castillo de Vatolla "habiendo permanecido allí por nueve años, hizo la mayor parte de sus estudios". Aprovechándose de la extensa biblioteca, estudió a Platón, Aristóteles, Tácito, Agustín, Dante y Petrarca, quienes lo introdujeron en el mundo de la metafísica, aplicada a la historia y en el mundo de la literatura.

Extraño a las nuevas corrientes de pensamiento, cuando en 1695 dejó a Vatolla "con esa doctrina y esa erudición, Vico se encontró en Nápoles como forastero en su pro-

pia patria y allí halló cómo gozar mejor a los literatos a cuenta de la física de Descartes. La de Aristóteles, tanto por sí misma como por las excesivas alteraciones de los escolásticos, había llegado a ser una fábula".



Giambattista Vico (1668-1744) es el gran filósofo napolitano a quien se debe el descubrimiento y la fundación del "mundo civil hecho por los hombres". El cuadro reproducido es de un autor anónimo y se conserva en el Museo del Risorgimento en Turín.

Urgido por razones económicas, concursó por la cátedra de elocuencia latina y retórica, en la universidad de Nápoles y comenzó la enseñanza profundizando y ampliando las tres *Oratiunculae pro adsequenda laurea in utroque jure* (*Breves discursos para conseguir la laurea en ambos derechos*), preparadas en 1693 para la obtención del premio. Luego retomó las investigaciones realizadas con ocasión del concurso sobre las *Instituciones* de Quintiliano, es decir, el *De statibus causarum* (título que prodría traducirse como *Sobre los fundamentos de las causas*). Estos años fueron particularmente fecundos, porque además, empeñado en preparar los discursos inaugurales del año académico, de 1699 a 1708, pudo poner en juego toda su cultura y expresar su discrepancia respecto de las nuevas corrientes filosóficas y científicas. Entre los discursos inaugurales, el más sugestivo es el séptimo, titulado *De nostri temporis studiorum ratione* (*El método de los estudios de nuestro tiempo*), publicada por cuenta propia y reseñada favorablemente gracias a las múltiples intuiciones pedagógicas y las fuertes anotaciones críticas sobre el método cartesiano y por la no poca anticipación acerca de la correcta interpretación de la historia, que luego desarrollará.

En los años 1713 y 1719 Vico estudió las obras de Hugo Grocio, sobre todo *De iure belli ac pacis*, que enriqueció con anotaciones filosóficas e históricas. En el contexto de estas investigaciones jurídicas, escribió, por petición del duque Adriano Carafa, la obra histórica *De rebus gestis Antonii Caraphaei libri quattor* (*cuatro libros sobre las empresas de* Antonio *Carafa*), publicada en 1716. Anteriormente, deseando llamar la atención de los eruditos, había comenzado una obra grandiosa, con el título de *De antiquísima Italorum sapientia ex linguae*

latinae originibus eruenda (*La antiquísima sabiduría de los latinos, que ha de sacarse de los orígenes de la lengua latina*), en tres libros: *Liber metaphysicus*, *Liber physicus* y *liber moralis*. Publicado el primero en 1710, y echado por el suelo por el autorizado periódico "Giornale dei letterati di Italia", desde el punto de vista filológico, Vico, a pesar de haber recogido mucho material, interrumpió la composición de la obra. Decisión dolorosa, provocada además por la reacción negativa de mucha prensa, que rápidamente se alió del lado de la autorizada revista veneta, por las restricciones económicas en las que se encontraba, causadas en parte por su mujer, Teresa Catalina Destito, incapaz de sacar adelante su casa. Para enfrentar las necesidades de su numerosa familia, Vico se vio obligado a dar lecciones privadas y a redactar dedicatorias e inscripciones, panegíricos y discursos de circunstancia.

Interesado desde hacía tiempo por la historia jurídica e incitado por las críticas y los comentarios a sus discursos introductorios académicos, pero también deseoso, sobre todo, de participar en el concurso por la "cátedra primaria matutina de leyes", mucho más rentable que la de elocuencia y retórica, escribió en 1720 su *De universi iuris uno principio et fine uno* (*El único principio y único fin del derecho universal*). Inmediatamente después, compuso *De constantia philosophiae* y la *De constantia philologiae* y *De constantia iurisprudentis*, a las que siguieron muchas *Notae*. La incomprensión de la novedades y originalidad de sus dos obras, y el corte polémico respecto de las orientaciones culturales de su tiempo, y sobre todo las intrigas académicas, explican por qué en el concurso no obtuvo ni un voto "rechazado –como él escribe– por unanimidad". Disgustado por esta desventura profesional, "desesperó por no tener nunca en el futuro un lugar digno en su patria". Rápidamente se recuperó "de este golpe de suerte adversa, por el que otros habrían renunciado a todas las letras, si no arrepentidos de haberlas cultivado alguna vez".

Pues bien, a pesar de que: "La providencia no hubiera querido situarlo en cómoda condición, quitándole todos los medios que había tentando honestamente para hacer mejor su condición", Vico se dedicó con entereza y empeño, a la composición de su obra mayor que, con restricciones económicas y "estrépitos domésticos" terminó en 1725 con el título *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza de las naciones, por la cual se encuentran de nuevo los principios de otro sistema del derecho natural de gentes* (conocida como *Ciencia nueva primera*). Obligado al principio a recortarla para poder enfrentar los gastos de la publicación y luego a perfeccionarla, esta obra le atrajo pocos consensos y muchas críticas. Pero él estaba tan convencido de la solidez y la novedad de la obra que se consideraba "más afortunado que Sócrates".

En el mismo año, es decir, en 1725, Vico escribía su *Autobiografía* por petición de Giovanni Artico di Porcia, que intentaba publicar una serie de biografías de los contemporáneos. Escrita a intervalos, la primera parte salió bajo el cuidado de Angelo Calogerà

en la *Colección de opúsculos científicos y filológicos*, entre 1725 y 1728 con el título de *Vida de Giambattista Vico, escrita por él mismo*, y la segunda parte, cuyo manuscrito lleva al pie de página: "Terminado la víspera de san Agustín, mi protector particular, el año 1731", se publicó sólo en 1818. Además de la *Autobiografía*, se ocupó, en los últimos años, en la revisión casi integral de la *Ciencia nueva*, que publicó en una segunda edición en 1730 –conocida como *Ciencia nueva segunda*– y en una tercera edición en 1744 con modificaciones de estilo y añadiduras.

Acogida con cierta benevolencia en Italia, esta obra fue completamente ignorada en Europa, a cuyas Universidades Vico la había dedicado. Tal escasa resonancia de su obra mayor, añadida a las estrecheces económicas, a la débil salud de una de sus hijas, y a la delincuencia de uno de sus hijos, contribuyeron a minar su frágil constitución. A propósito del hijo libertino, el marqués de Villarosa recuerda: "El adolorido padre, a pesar suyo, en la dura necesidad, tuvo que recurrir a la Justicia para hacerlo encarcelar, pero en el momento en que esto se ejecutaba, dándose cuenta que los guardias subían ya las escaleras de su casa y conociendo la causa, llevado de su amor paterno, corrió donde su desgraciado hijo y temblando le dijo: 'Sálvate, hijo'. Pero tal muestra de ternura paterna, no impidió que la justicia se cumpliera, pues el hijo, fue llevado a la prisión en donde estuvo por largo tiempo, hasta que dio signos de que en verdad había cambiado de costumbres". Pero ya, "por la edad avanzada, malograda por tantos trabajos, afligido por tantas preocupaciones domésticas y atormentado de pasmosos dolores en las piernas [...] en perfecta conformidad con la divina voluntad y pedido perdón al cielo por los fallas cometidas [...] expiró tranquilamente el 20 de enero de 1744, cuando había cumplido 76 años".

II. *Las limitaciones del saber de los "modernos"*

√ Vico critica el método analítico cartesiano tanto en el plano de la investigación científica como en el propiamente filosófico. En el plano científico, el método cartesiano, inspirado matemáticamente, es del todo abstracto, privado del criterio del control fáctico de las hipótesis científicas; las verdades físicas, que no son producto del hombre, no son en efecto demostrables con la misma credibilidad que los axiomas geométricos, que son, ellos sí, creación humana. En el plano filosófico, con el *cogito* cartesiano se puede llegar a la conciencia de la existencia, es decir, a la aceptación del hecho, pero no a la ciencia que mira, en cambio, las causas y los elementos constitutivos del hecho; además, el método cartesiano cierra el acceso a la amplia gama de lo verosímil, que está en la mitad entre lo verdadero y lo falso y que es en realidad la verdad humana por excelencia, en lo que se inspiran la poesía, el arte, la historia.

La crítica del método analítico cartesiano en el campo de la investigación científica → § 1-2

1. Las limitaciones del método cartesiano en el campo de la investigación científica

En su primer escrito de un cierto peso teórico, el séptimo discurso inaugural, –*De nostri temporis studiorum ratione* de 1708– Vico presenta críticas al método analítico cartesiano en el plano de la investigación científica como en el propiamente filosófico.

En cuanto al campo de la investigación científica, anota que el método cartesiano, inspirado en la claridad y distinción típicas del saber matemático y geométrico, es totalmente abstracto y está privado del principio del control de las hipótesis científicas.

Las características de la claridad y de la distinción del saber matemático y geométrico, se explican porque somos nosotros los *artífices* de ambas ciencias. Sería posible avanzar un método semejante y pretender las mismas características en el campo del saber científico, sólo si nos consideráramos *creadores del mundo* y presupusiéramos que el mundo está escrito en lengua matemática y con caracteres geométricos. Si se descarta la primera hipótesis, evidentemente falsa, ¿qué autoriza la defensa del *panmatematismo*, de acuerdo con el cual, la estructura de la realidad está concebida en términos matemáticos, contexto en el que se concibió y se difundió el método cartesiano? Tal hipótesis le parece a Vico una pretensión absurda, avanzada por la aceptación acrítica de una filosofía presuntuosa e infecunda.

La estructuración geométrico-matemática de la ciencia, si tiene en la coherencia interna el criterio de su valor formal ¿acaso no está privada del criterio de garantía empírica?

Vico se plantea esta pregunta en su segundo escrito *De antiquissima Italorum sapientia* de 1710, en el cual, luego de haber afirmado que "lo verdaderamente humano es lo que el hombre, *en el acto de conocerlo, lo compone en sus elementos*", añade: "En física se tienen por buenas aquellas teorías que pueden probarse con el hecho, es decir, con realizar nosotros mismos, un efecto semejante al de la naturaleza; de donde se sigue que, entre los descubrimientos que se hacen en las cosas naturales, las más luminosas y aplaudidas son aquellas que se pueden franquear con los experimentos, realizando algo semejante a lo que actúa en la naturaleza". Por consiguiente, el método analítico matemático es insuficiente en las ciencias naturales porque no contempla entre sus elementos el experimento factual con el cual se debe controlar la validez y la fecundidad de las teorías.

2. Las limitaciones del método cartesiano en el campo de la ciencia filosófica

Además del campo científico, el racionalismo cartesiano le parece a Vico insuficiente también en el campo filosófico.

El *cogito ergo sum* no representa a sus ojos la verdad fundamental con la que se puede bloquear el escepticismo más tenaz y omnicomprensivo.

Descartes llega a la *conciencia de la existencia* pero no a la *ciencia*; o digamos que llega a la certeza psicológica de la misma, pero no a la ciencia.

La conciencia se identifica con la advertencia y la aceptación del *hecho*, en cambio la ciencia con las *causas* y los elementos constitutivos del hecho. Ahora bien, el *cogito* desvela la existencia del pensamiento y se ocupa del mismo y, por lo tanto, no conduce a la ciencia.

Además, ¿el método cartesiano de la claridad y la distinción no cierra el acceso a la amplia gama de lo verosímil que es "algo intermedio entre lo verdadero y lo falso?". ¿Y no es esta la verdad humana por excelencia, en cuanto verdad problemática, porque está privada de garantía infalible? ¿Y qué decir del mundo moral, de las fuerzas del sentimiento y de la fantasía? ¿Qué decir del arte, la poesía, la elocuencia, que se inspiran en lo verosímil más que en lo verdadero y lo falso? En síntesis, ¿qué decir de la *historia*, de la cual estos elementos son el continuo alimento?

9

DISSERTATIO.



Ranciſcus Baco in aureo *de Augumentis Scientiarum* libello novas artes,ſcientiaſque, praeter quas hactenus habemus, & quas habemus, quatenus oporteret perduci, indicat, ut humana ſapientia omnino perficeretur. Sed dum *novum Scientiarum* retegit *Orbem*, novo magis, quam noſtro Terrarum Orbe ſe dignum probat. Etenim ejus vaſta deſideria adeo humanam induſtriam exuperant, ut potius quid nobis ad abſolutiſſimam Sapientiam neceſſario deſit, quam quod ſuppleri poſſit, oſtendiſſe videatur. Idque puto factum, ut ſolet, quod qui ſumma tenent, ingentia, atque infinita deſiderent. Itaque talis in re literaria *Verulamius* egit, quales in rebus publi-

DISSERTATIONIS CONSTITUTIO.

Primera página del texto de su famosa oración *De nostri temporis studiorum ratione* de 1708. En este escrito, de significativo peso teórico, Vico critica el método analítico cartesiano, tanto en el ámbito de la investigación científica como en el filosófico.

En conclusión, se enfatiza que, si Vico percibió con claridad y combatió con razón la reducción del saber filosófico al modelo físico-matemático, no se dio cuenta de que el nuevo método científico era una revolución de alcance incalculable. Trasladando el objeto de la reflexión del cosmos al hombre, abría un nuevo capítulo para la investigación científica, pero, al mismo tiempo, permanecía al margen de las principales corrientes del pensamiento moderno.

III. El *"verum-factum"* y la unión de *"filología"* y *"filosofía" en la ciencia de la historia*

"*Norma de la* verdad *es haberlo* hecho" → § 1

√ La convicción fundamental de Vico es que es posible tener ciencia sólo de lo que se puede hacer o re-hacer: "Norma de lo verdadero es el haberlo *hecho*". Este es el camino para alcanzar la auténtica claridad y distinción, que son las características del saber riguroso. *Verum et factum convertunturt: el hecho o el hacer es la condición de lo verdadero* y lo verdadero se identifica con el hecho. Ahora bien, si Dios es suma sabiduría porque es el artífice de todo, el hombre tiene también un reino en el que él es el protagonista indiscutible: *el mundo de la historia*, con sus instituciones, los comercios, las guerras, las costumbres, los mitos. Por lo tanto, se debe tener ciencia de la historia, cuyos elementos, principios y métodos es necesario precisar, ya que es una "ciencia nueva".

Lo verdadero es la idea (*filosofía*), *lo cierto es el* hecho (*filología*) → § 2-4

√ La orientación general de la lectura de la historia, de Vico, está formada por la singular síntesis vital de ideal y real, verdadero y cierto, y por lo tanto, de "filosofía" y de "filología".

Lo verdadero es la idea (filosofía), lo cierto es el *hecho* (filología): *verdad* y *certeza*, idea y hecho, deben por tanto compenetrarse hasta hacerse intercambiables, hasta encontrar *el hecho en lo verdadero y lo verdadero en el hecho*. Lo verdadero, que la filosofía elabora y que ofrece a la filología, se articula en tres núcleos teóricos:

a) La *idea eterna*, resultante del conjunto de valores (justicia, verdad, etc.), tematizados por Platón.

b) *La incidencia de tal idea en la mente humana.*

c) La *reconstrucción del origen* de un hecho histórico relevante, indicando sus modificaciones producidas en los mismos hombres, que son sus autores.

Lo cierto que construye la filología y lo ofrece a la filosofía, se mueve en dos campos:

a) Las *tradiciones*, entendidas como expresiones auténticas del pueblo.

b) El *lenguaje*, ya que el *nexo entre lengua y vida* es radical, y en particular, es necesario admitir una lengua mental original y común a todas las naciones, lo cual ha hecho posible la historia humana.

Y así, la sabiduría popular (la filología), participando de la sabiduría ideal (la filosofía), permite mirar la historia como una serie de eventos por los cuales los hombres han realizado o también han desatendido la *historia ideal eterna* que corre por las historias de las naciones.

√ El hombre es el protagonista de la historia, de acuerdo con los dos rasgos característicos de su naturaleza:

1) *La sociabilidad*, que emerge a pesar de los sacrificios que impone.

2) *La libertad*, que se manifiesta y determina solamente cuando se actúa.

La concepción de la historia y la heterogeneidad de los fines → § 5

Entonces, la historia ha sido lo que los hombres han querido que sea siempre dentro del marco de las condiciones y de los medios disponibles.

Éste es el punto de vista dentro de la más amplia y fundamental concepción de Vico de la *heterogeneidad de los fines*: el hombre crea de hecho las instituciones, –pero éstas actúan luego sobre el hombre que las creó, emergiendo lentamente, antes de que el hombre se dé cuenta, de las potencialidades escondidas y de los gérmenes de idealidad superior. Por consiguiente, la historia es el lugar en el que necesidades y fines recónditos, inscritos en la naturaleza del hombre, surgen y se imponen poco a poco a su atención y a su espíritu, el cual, así, se dilata y afina.

1. El hombre es el protagonista incontestable de la historia

La polémica contra el racionalismo cartesiano y su pretensión de universalidad, en cuanto a extensión e intensidad, está sostenida por la convicción que *es posible tener ciencia sólo de lo que se es capaz de hacer o re-hacer.* "Norma de la *verdad* es haberlo *hecho*".

Éste es el camino para alcanzar las verdaderas *claridades* y *distinciones*, como características del saber riguroso. Sólo el artífice está en condiciones de conocer su artefacto.

Y ésta es la *intuición teórica* que guió a Vico en la crítica al método cartesiano y que será cada vez más explícita, a medida que se vaya configurando su pensamiento.

¿Cómo es posible pretender un conocimiento claro y distinto a propósito de la cosmología, desde el momento en que nosotros no somos los artífices del mundo? La claridad y la distinción de la geometría y de las matemáticas se explican por el hecho de que las construimos nosotros. El hecho o el hacer es la condición de la verdad. "En latín –escribe Vico en el De *Antiquissima– verum* e *factum*, tienen relación de reciprocidad, o por usar un término vuelto popular en las escuelas, "se convierten" [...]. De ahí que sea lícito conjeturar que los antiguos eruditos italianos estuvieran de acuerdo en estos pensamientos: que *lo verdadero se identifica con el hecho*; que Dios, es la primera verdad en cuanto es el primer hacedor y creador".

Por lo tanto, Dios es sabiduría porque es el artífice de todo. ¿Y el hombre?

Él es capaz de conocer sólo lo que ha hecho, comenzando por las matemáticas y la geometría, y pasando por el mundo exterior, pero únicamente en los restringidos e inestables límites de su capacidad experimental o recreativa.

¿Pero no existe fuera de estos campos un reino en el que el hombre sea el protagonista sin oposición?

Ciertamente; está *el mundo de la historia*, con sus instituciones, comercios, guerras y costumbres, mitos y lenguaje. ¿No es acaso el hombre el artífice de todo esto? "Este mundo civil –afirma Vico en la *Ciencia nueva*– que *ciertamente ha sido hecho por los hombres*, es en el que se pueden y se deben encontrar los principios dentro de los cambios de nuestra misma mente humana. Lo que, a cualquiera que reflexione sobre eso, debe maravillar es cómo todos los filósofos se han esforzado por conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, porque Dios lo hizo, sólo él lo conoce; y se despreocuparon de meditar sobre este mundo de las naciones, es decir, el mundo civil, del cual, como lo habían hecho los hombres, ellos pueden tener su conocimiento".

Y éste es el mundo, que, hasta ahora inexplorado, es necesario explorar, y como fue hecho por los hombres, nos permitirá alcanzar un conocimiento tan claro como el matemático o el geométrico. Pero como es un capítulo nuevo, es fundamental precisar los principios y los métodos para *reducir a ciencia* una materia que hasta ahora "yace sepultada".

2. ¿Por qué la filosofía tiene necesidad de la filología?

La orientación general de la lectura que Vico hace de la historia está constituida por la síntesis vital de universal y particular, de *abstracto y concreto, ideal y factual y por lo tanto de "filosofía" y "filología"*.

La filosofía sin la filología es vacía y la filología sin la filosofía es ciega. No se trata de una aproximación de dos actividades separadas, que han de ensamblarse luego que cada una se haya desarrollado por cuenta propia, sino de una interacción constante, por lo que es inconcebible la una sin la otra.

Decididamente opuesto a una filosofía abstracta, que se agota a causa de la razón y de la verdad conceptual, de la que tenía un ejemplo en el racionalismo cartesiano, Vico quiere ser el teórico de los principios universales, cuya validez y fecundidad deben surgir de la capacidad de tener en cuenta la historia en sus fases principales.

Por consiguiente, no se trata de una filosofía establecida *a priori* y equipada de una fuerza apodíctica, sino de una filosofía que, iluminando la historia y explicando sus momentos más importantes, encuentra en su capacidad explicativa, su propio tribunal. Lo que resultará comprobado o falsificado *es el sistema teórico en su conjunto*, más que cada afirmación en particular. En resumen, el tribunal que decidirá de la fecundidad de tal sistema no será este o aquel episodio en particular, sino el conjunto de hechos de una edad históri-

ca, desde las costumbres hasta las instituciones religiosas y civiles, al lenguaje al mito, a las fábulas.

3 ¿Por qué la filología, a su vez, necesita de la filosofía?

La filología, por otra parte, no se concibe privada por completo de una información teórica, si no se desea caer en ese filologismo de los gramáticos, incapaces de darse cuenta de la inmensa riqueza de significados que tienen los documentos históricos. La ausencia de una perspectiva teórica de amplio vuelo –dice Vico en la *Ciencia nueva*– se debe, en efecto, al hecho que la filología "más allá de la deplorada oscuridad de los motivos y de la casi infinita variedad de los efectos, ha tenido casi horror de razonar".

Filosofía y filología. Son los dos pilares de la "ciencia nueva" propuesta por Vico. La filosofía, que es la *sabiduría ideal* tiene por objeto lo *verdadero*, mientras que la *filología*, la sabiduría *popular*, se ocupa de lo cierto, es decir, del *hecho*. Ahora bien, según Vico, *verdad* y *certeza*, idea y hecho, deben compenetrarse hasta ser convertibles (*verum et factum convertuntur*).

Lo verdadero que la filosofía elabora y ofrece a la filología se articula precisamente en tres núcleos teóricos:

a) *La idea eterna*, que resulta del conjunto de valores (justicia, verdad, etc.), tematizado por Platón.

b) *La incidencia de tal idea en la mente humana*, a la cual deben llegar finalmente las investigaciones empíricas.

c) *La reconstrucción del origen* que permitió el nacimiento de un hecho histórico relevante, indicando las modificaciones producidas en los hombres mismos que son sus autores. Lo cierto que la filología elabora y ofrece a la filosofía se mueve en dos campos: *a*) *Las tradiciones*, entendidas como expresión del pueblo, de sus costumbres, creencias e instituciones; *b*) *el lenguaje*, ya que el *nexo entre lengua y vida* es constante, y radical por lo que no se puede entender la una sin la otra.

¿Cómo es posible quitar la filología a la serie desarticulada de análisis desconectados y fragmentados a la que se ha reducido y hacer de ella una ciencia auténtica? La filología puede convertirse en ciencia "descubriendo en ella el diseño de una eterna historia ideal, sobre la que transcurren en el tiempo las historias de todos los pueblos".

Aun sin precisar enseguida las características de esta eterna historia ideal, lo que importa subrayar es *la necesidad de colocar a la filología en una perspectiva teórica*. En efecto, no hay hechos brutos, neutros, privados de implicaciones teóricas. Restaurar este marco teórico y utilizarlo en la actividad filológica, significa transformar en ciencia rigurosa una actividad considerada, de ordinario, como una nube de indicaciones gramaticales sobre documentos lingüísticos.

Ciertamente la filología no es la filosofía, aunque esté unida a ella. Pues se orienta a la verificación de los hechos, que van de las instituciones civiles y religiosas a los diversos lenguajes, a las mitologías, a la poesía, a cuanto entra en los "fragmentos de la antigüedad", o material documental de índole histórico. Los filólogos son todos "gramáticos, historiadores, críticos, que se han ocupado del conocimiento de las lenguas y de los hechos de los pueblos, así en casa como son por ejemplo las costumbres y las leyes, como afuera, las guerras, los comercios". La filología es la doctrina de cuanto se ha producido en las comunidades humanas, de las costumbres más diversas a los lenguajes, a las instituciones religiosas y civiles.

Sin embargo, la verificación de los hechos sería imposible o al menos incompleta si no estuviera sostenida por lo *verdadero* de la filosofía, o guiada por un proyecto teórico que encuentra en lo *cierto su banco de legitimación o de desaprobación*.

4. La mediación sintética entre verdad (filosofía) y certeza (filología)

Lo verdadero es la *idea* (filosofía), lo cierto es el *hecho* (filología). *Verdad* y *certeza*, o verdad y hecho (*verum et factum convertuntur*) deben compenetrarse hasta su convertibilidad. *No lo verdadero fuera del hecho o lo verdadero sin el hecho, sino el hecho en lo verdadero y lo verdadero en el hecho*.

Se trata de hacer verdadero lo cierto y de acertar lo verdadero, lo cual transforma la *conciencia* de los hechos en *ciencia* de los mismos.

De aquí el carácter empírico-teórico del discurso global de Vico, en el que las dos vertientes son irreductibles y las dos indisolubles. Platón (el hombre que debe ser) no puede disociarse de Tácito (el hombre que efectivamente ha sido).

Retomando un principio de Spinoza (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*), Vico en la *Nueva ciencia*, escribe: "El orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas". Es un principio que del orden lógico se ha traspasado al orden histórico. El proceso ideal (la filosofía) debe encontrarse en el proceso histórico, sin traicionar su contenido y sin alterar el orden de nacimiento y desarrollo.

En particular, podemos asumir nuevamente los aportes de la filosofía y la filología, por la mediación sintética que lleva al conocimiento de la historia humana, de la siguiente manera:

a) Lo verdadero o la estructura teórica que la filosofía elabora y ofrece a la filología se articula en tres núcleos teóricos: la idea eterna o proyecto ideal, que resulta del conjunto de valores –justicia, verdad, sacralidad de la vida, etc.– tratados por Platón; su inci-

dencia en la mente humana, que las investigaciones empíricas deben alcanzar, pues de lo contrario no explicaríamos la constancia en la historia de algunos eventos y su capacidad para crear tradición; y, finalmente, para llegar a una explicación satisfactoria de un hecho histórico relevante, es necesario reconstruir el origen o las condiciones que han admitido su nacimiento e indicar las modificaciones provocadas en los mismos hombres que son sus actores.

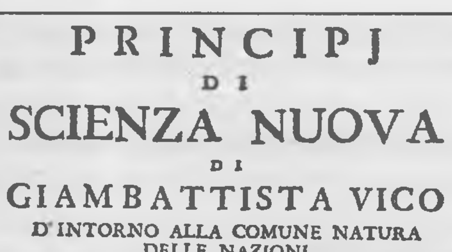
b) La filología es una ciencia, destinada a verificar los datos con el fin de hacer emerger toda la "sabiduría popular" contenida en ellos. La filología no es una serie desligada de observaciones gramaticales, sino una reconstrucción, por medio del hallazgo del material documental –lenguajes, instituciones, eventos relevantes–, de ese mundo de necesidades, de pasiones y a la vez de latentes ideales con y por las cuales la historia ha surgido y se ha consolidado. Es ésta la sabiduría popular (filología) que, al participar de la sabiduría ideal (filosofía), nos permite ver la historia no sólo como un mundo caótico e informe, sino como una serie de eventos a través de los cuales los seres humanos han realizado o también descuidado la "eterna historia ideal" sobre la cual pasan en el tiempo las historias de las naciones.

Pero veamos cómo Vico presenta su ciencia de la historia en sus aspectos fundamentales.

5 El hombre es protagonista de la historia

Vico, en la *Ciencia nueva*, escribió: "En una densa noche de tinieblas en la que está envuelta la primera antigüedad, tan lejana de nosotros, aparece la luz eterna, que no se apaga, de esta verdad que de ningún modo puede ponerse en duda: que este mundo civil ha sido hecho en verdad por los hombres, en el que debe, porque se puede, encontrar los principios, dentro de las modificaciones de nuestra misma mente humana". Luego el hombre es el protagonista de la historia. ¿Pero cuáles son sus rasgos específicos y cómo la historia, cuyo artífice es el hombre, ha actuado retroactivamente sobre el mismo, modificándolo?

En primer lugar, Vico piensa que el hombre es *sociable* por naturaleza. La sociabilidad no es un rasgo derivado sino original en el hombre. Impulsado por las pasiones y fines egoístas, el hombre, si pudiera, viviría solo. Sin embargo, pese a que la vida en común exige moderación y refrenamiento de las pasiones, los hombres se han asociado. Lo cual significa que la dimensión social, surgida a pesar de los sacrificios que ha impuesto, forma parte de la naturaleza del hombre, de modo que es lícito definirlo como un "animal sociable".



PRINCIPJ
DI
SCIENZA NUOVA
DI
GIAMBATTISTA VICO
D'INTORNO ALLA COMUNE NATURA
DELLE NAZIONI
IN QUESTA TERZA IMPRESSIONE
Dal medesimo Autore in un gran numero di luoghi
Corretta, Schiarita, e notabilmente Accresciuta.
TOMO I.



IN NAPOLI MDCCXLIV.
NELLA STAMPERIA MUZIANA
A spese di Gaetano, e Steffano Elia.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

Frontispicio de los *Principios de una nueva ciencia* de 1744. En esta obra se expone la tesis central de la interpretación de Vico sobre la historia, que es la heterogénesis de los fines; se trata, además, la teoría de la división de la historia en tres edades (de los dioses, de los héroes y de los hombres).

Además de sociable, el hombre es *libre*. En contra de estoicos y epicúreos, Vico sostiene la *centralidad del arbitrio humano*. La historia no es fruto de una necesidad cósmica o de la pura casualidad. Una y otra versión no explican el devenir efectivo de la historia. Ella ha sido lo que los hombres han querido que sea, pero dentro del marco de las condiciones y medios disponibles. El arbitrio humano es por naturaleza incierto y sólo se determina y se manifiesta al actuar.

Ahora bien, esta tesis parecería contraria a otra, sostenida también por Vico, cuando escribe: "Sin duda, este mundo salió de una mente frecuentemente distinta y a veces opuesta y siempre superior, a los fines particulares, que esos mismos hombres se habían propuesto".

Pues bien, no obstante esta afirmación sobre las consecuencias no deseadas ni previstas, de las acciones humanas, Vico escribe: "Quien hizo todo esto *lo hizo intencionalmente*, porque lo hicieron los hombres con inteligencia, *no fue la suerte*, pues eligieron hacerlo; *no el azar* porque perpetuamente, actuando siempre así, resultan las mismas cosas".

Para entender esta tesis, conocida como la teoría de la *heterogeneidad de los fines*, es necesario establecer la relación entre los hombres y las instituciones que crean los hombres y que actúan reactivamente sobre los hombres, modificándolos. Y así, por ejemplo, "el hombre en su estado bestial –escribe Vico– ama solamente su salvación; casado y engendrados los hijos, ama su salvación con la salvación de la ciudad [...]". Se trata de la dilatación de los intereses egoístas, más que de perspectivas perseguidas intencionalmente. Si viviendo solo cuida su incolumidad, el primitivo, hecho jefe de la tribu, cultiva otros intereses con profundas repercusiones psicológicas.

El hombre crea las instituciones y estas actúan reaciamente sobre el hombre que las creó. Este es el camino por el que, potencialidades y semillas de idealidad superior se afirman lentamente antes de que el hombre lo perciba. Por consiguiente, la historia por naturaleza, no madura contra ni a pesar del hombre, sino que es el lugar en el cual, necesidades recónditas, inscritas en su naturaleza, surgen y se imponen a su atención y a su espíritu, que se dilata y se afina de ese modo.

En efecto, no es posible conocer las instituciones sin conocer a los hombres que las crearon y viceversa. El hombre cambia con el tiempo y con él cambia cuanto él ha producido. Con la institución del matrimonio, el hombre primitivo satisface sus pasiones de forma nueva y su psique se enriquece con otra emoción, el amor. Este nuevo sentimiento cumple el papel de polo articulador de otros sentimientos, como el sentido de la propiedad y de sus instituciones protectoras. Son elementos nuevos, producidos por las instituciones creadas por el hombre que actúan reaciamente sobre éste, en un intercambio constante e incisivo.

Estos son los caminos subterráneos por los que surgen valores que se imponen lentamente a la conciencia, haciéndose luego estímulos explícitos de investigación y lucha.

La heterogeneidad de los fines es, pues, *una tesis central en la economía de la interpretación que Vico hace de la historia*, porque muestra con qué trabajos y por cuales senderos tortuosos la conciencia humana se esclarece y se afirma.

Sólo al final de un laborioso camino, el hombre se da cuenta de qué gérmenes está dotada su naturaleza. Vico, en efecto, está convencido de que "primeramente los hombres sienten sin percibir, después perciben con ánimo perturbado y conmovido, finalmente reflexionan con mente pura". [Textos 1]

IV. *La edad de la historia y la* Providencia *divina*

√ Vico divide la historia en edad de los dioses, de los héroes y de los hombres. La primera comienza con "hombres estúpidos, insensatos" cuya naturaleza era dada por el predominio de los sentimientos y los hombres, incapaces de reflexionar, identificaban los fenómenos de la naturaleza con diversas divinidades. En este ámbito, los primeros gobiernos fueron divinos: "Los hombres creyeron que los dioses ordenaban cada cosa".

La edad de los dioses, de los héroes y de los hombres → § 1-3

La segunda se caracterizó por el predominio de la fantasía. Las primeras asociaciones de los hombres, formadas para protegerse contra los opresores, fue-

El *lenguaje en la* "ciencia nueva" → § 4-7

ron rápidamente sorteadas por jefes de tribu, cuya autoridad se fundó en el *derecho heroico*, basado en la fuerza.

La tercera "o de la razón plenamente desarrollada". Es un período caracterizado por luchas internas de cada ciudad, provocadas por quien comenzaba a rebelarse y a pretender concesiones. En esta edad, los hombres llegan a la conciencia crítica.

El "lenguaje" ocupa un puesto central en la "ciencia nueva" de Vico. El lenguaje no es una creación arbitraria sino que se formó bajo la presión de necesidades urgentes. Vico describe diversos tipos de lenguaje: el gestual, el jeroglífico, el cantado anterior a la prosa. Sostiene que la poesía es la expresión más apropiada para el "espíritu perturbado y conmovido", cuyo valor se reconoce en los mitos, los "universales fantásticos" a los que él da mucha importancia.

La historia, además de ser obra del hombre, lo es también de Dios → § 8

√ La historia, además de ser obra de los hombres, es obra de Dios, cuya Providencia es el autor de la *historia ideal eterna* que transcurre bajo las historias de todas las naciones. Los hombres, desde siempre, han advertido la *presencia de este proyecto ideal* que se aclara poco a poco a través de los siglos, pero que no pueden dominar sino que son dominados por él.

La Providencia es el vehículo de comunicación de los hombres con Dios, es el puente entre tiempo y eternidad, es el sentido de la historia, que está en la historia y al mismo tiempo fuera de ella. Esto se explica también con la *heterogeneidad de los fines*, pues los efectos de las acciones sobrepasan la intencionalidad explícita de los hombres: en último análisis, es en virtud de la Providencia que el hombre hace más de lo que sabe y en ocasiones no sabe lo que hace.

√ La obra de la Providencia es universal, pero no necesaria. Los hombres conservan libertad y responsabilidad y pueden permanecer fieles al proyecto ideal eterno como también traicionarlo.

La ley de los recursos históricos → § 9

Por consiguiente, la ley de los *recursos históricos* o de las *caídas* de las naciones no es una ley universal, ni mucho menos necesaria. Sin embargo, la *ley de los recursos* es una posibilidad objetiva, porque el recurso es conveniente cuando el dominio de la razón se hace abstracto y en la aridez del conocimiento: entonces la pérdida de relación simbiótica con el pasado y la incapacidad de alimentarse en la fuente de la fantasía, provocan la ruptura con el mundo ideal de la Providencia.

Entonces, para Vico la historia no es una especie de desarrollo unilinear y progresivo, en el que todo es positivo; cuando la razón entra en crisis, se debilita el hombre y su mundo institucional; pero también en este estado de corrupción y de decadencia se hace sentir la presencia indispensable del eterno proyecto ideal, por el cual actúa la Providencia, que incita al hombre a que retome el camino.

1. La primera edad de la historia o de los dioses

Vico divide la historia en tres edades: la *edad de los dioses*, la *edad de los héroes* y la *edad de los hombres*.

La primera comienza con "hombres estúpidos, insensatos y bestias horribles", cuya naturaleza está signada por el predominio de los sentidos, privada de toda capacidad de reflexión. Vico escribe que los primitivos "sienten sin darse cuenta".

Es la *edad del sentido*.

Es también llamada *edad de los dioses*, porque, incapaces de reflexión, los hombres identificaron los fenónemos de la naturaleza con otras tantas divinidades.

Según Vico, es la *edad de la infancia*, en cuanto "la naturaleza de la mente humana lleva a que atribuya su naturaleza al efecto, y su naturaleza estaba en el estado de hombres de robustas fuerzas corporales que explicaban sus violentas pasiones gritando, gruñendo; pensaron fantasiosamente que el cielo era un gran cuerpo animado y entonces lo llamaron Júpiter [...] que con el silbido del rayo y el fragor de los truenos, les parecía que decía algo".

Por esta visión de la naturaleza, poblada de divinidades terribles y castigadoras, "las primeras costumbres estuvieron imbuidas de religión y piedad". Así nació la "teología poética": "Los primeros hombres, que hablaban por señas, por su naturaleza creyeron que los rayos y los truenos eran señas de Júpiter [...], que él mandaba con sus señas y que éstas eran palabras reales y que la naturaleza era la lengua de Júpiter; y los hombres creyeron universalmente que la ciencia de tal lengua era la adivinación, a la que los griegos llamaron "teología", que quiere decir "ciencia de hablar de los dioses".

Esta es la "primera fábula divina, la primera de cuantas se simularon luego, es decir, que Júpiter es el padre de los hombres y de los dioses".

En el marco de la teología poética "los gobiernos primitivos fueron divinos, a los que los griegos llamaron 'teocráticos', en los que ellos creían que los dioses ordenaban cada cosa; fue la edad de los oráculos, es lo más antiguo que se lee en la historia". Gobiernos teocráticos y repúblicas monásticas, basadas en la autoridad paterna como vicaria de la divina, crearon una legislación o derecho también divino, en el sentido de que las leyes eran impuestas como expresión de la voluntad de los dioses. En efecto, "los padres de familia se remitían a los dioses para las ofensas que se les hacían [...] y consideraban a los dioses testigos de su razón".

Lo que aquí conviene subrayar es que estamos ante una imagen unitaria de teología poética, de régimen teocrático y de derecho divino. Se trata de una unidad sociológico-metafísica, en el sentido de que una dimensión remite a la otra y todas expresan el mismo

estado de desarrollo. La naturaleza del primitivo se refleja en las creencias religiosas y éstas en la organización social y ésta, a su vez, en la naturaleza misma de los hombres primitivos, aunque no desenfrenada del todo sino en camino de control y contención.

2. La segunda edad de la historia o de los héroes

A la edad de los dioses sigue la *edad de los héroes*, caracterizada por el predominio de la fantasía sobre la reflexión racional. Las primeras asociaciones, formadas para protegerse de los agresores errantes, fueron rápidamente dominadas por la *auctoritas* de los *patres* o jefes de las tribus. Estas tribus se amplían para acoger a todos aquellos que, privados de defensa, buscan asilo y protección. Son los primeros esclavos que, ampliando estos pequeños grupos, dan lugar a las formas primitivas de vida estable. Para refrenar la vida interna y prepararse para los enfrentamientos eventuales con otras tribus rivales, se elaboró el *derecho heroico*, basado sobre la fuerza "precedida por la religión, la única que puede contener a la fuerza". Se trata de un implante social fundado en la autoridad, que no es discutido ni es discutible, porque es expresión de la voluntad de los dioses.

La edad de los héroes es la de las grandes enemistades entre los pueblos primitivos que, habiendo alcanzado una cierta cohesión interna, descargaban hacia fuera todo su potencial destructivo. Es el mundo heroico, poético y religioso a la vez, cantado por Homero, compendio de un poder anónimo y colectivo, traspasado por un ideal varonil y guerrero.

¿La *Ilíada* de Homero puede ser considerada el documento de una mente filosóficamente refinada, como lo han pretendido algunos, elaborada "para domesticar la ferocidad del pueblo"? Vico se opone a tal interpretación, en nombre del criterio de la unidad de una edad histórica y de sus obras. La coherencia interna de los episodios, los elementos fantásticos e imaginarios, el gusto por la ferocidad y la fascinación por la sangre y por lo tanto "costumbres vulgares, villanas, feroces, fieras, móviles [...] no pueden ser sino de hombres que son casi niños por la debilidad de su mente, por la fortaleza de su fantasía casi femenina, por el bullir de las pasiones como de jóvenes violentos, por lo que se ha de negar a Homero cualquier sabiduría oculta".

3. La tercera edad de la historia o de los hombres

A la edad de los dioses y a la de los héroes, sigue la *edad de los hombres* o de la "razón en todo su despliegue". Es un paso largo y arduo, caracterizado por luchas internas en cada una de las ciudades y pueblos, provocadas por esclavos o siervos, que comienzan a

rebelarse y a pretender concesiones acerca del matrimonio y ritos funerarios. Los registros posteriores, como el reconocimiento de estos derechos, llevan a formas de legislación escrita y, por lo mismo, a la prosa. De ahí, el surgimiento de las luchas políticas.

Y así, si a propósito de los primeros estadios de la historia humana, Vico trazó el cuadro pre-racional, ahora comienza a penetrar en el sofisticado mundo de la lógica y por lo tanto, de la razón filosófica. De la metafísica fantástica se pasa a la razonada; de la vaga percepción de los ideales de justicia y verdad a su tematización explícita. El compendio de este laborioso período está representado por la *polis* griega y la filosofía de Platón, que resume todo este estupendo estadio de la razón humana.

Esta es la edad en la que, por fin, los hombres llegan a la razón crítica de la sabiduría vislumbrada y percibida vagamente en las edades precedentes. Los ideales, en los que los hombres primitivos habían inspirado su conducta, pero sin advertencia crítica, son ahora objeto de tematización explícita.

En esta edad, la historia se basa en una "naturaleza humana inteligente y por consiguiente, modesta, benigna, razonable, que reconoce la conciencia, la razón y el deber como leyes".

También el derecho es "humano, dictado por la razón humana en pleno desarrollo"; y los "gobiernos son humanos, en los cuales, por la igualdad de la naturaleza inteligente, todos son iguales ante las leyes, pues han nacido libres en su ciudad, así libres populares, en donde todas o la mayoría son fuerzas justas de la ciudad, por esas leyes justas, ellos son señores de la libertad popular; o en las monarquías, en las cuales los monarcas hacen que todos sus súbditos sean iguales ante las leyes y teniendo sólo en sus manos la fuerza de las armas, esa es la diferencia de ellos en la naturaleza civil".

En conclusión, se trata de un cambio general, no en el sentido de que se pierden las dimensiones típicas de las edades precedentes, sino en el de que su contenido verdadero se encuentra disciplinado y asumido racionalmente. Se trata de enriquecimiento y de integración, no de rechazo. Es la metafísica natural de los primitivos pero que ahora se hace metafísica razonada, con repercusiones obvias sobre las instituciones sociales, religiosas y civiles.

4. Origen y significado del lenguaje

El puesto central en la "ciencia nueva" de Vico, lo ocupa el "lenguaje". En efecto, éste, en sus varias configuraciones, ilumina desde adentro, las actividades humanas, por lo que la unidad de la familia humana se puede captar mediante el lenguaje. Es el lugar

del repertorio universal y original de imágenes, del inconsciente o de lo no formulado. El análisis filológico del lenguaje, poniéndonos a parte del mundo fluctuante de pasiones e imágenes, permite acercarse a las instituciones civiles y religiosas no desde afuera casi como si se tratara de una historia sino desde adentro, para captar los conflictos y las posibles soluciones.

El lenguaje no es una creación arbitraria. Innato como disposición para la comunicación, éste se formó lentamente por la presión de necesidades urgentes, es decir, de problemas inmediatos y apremiantes de resolver. Por este carácter "natural", el lenguaje es visto como vehículo privilegiado al mundo efectivo de los pueblos primitivos. En efecto, Vico escribe que "los lenguajes populares deben ser los testimonios más serios de las costumbres antiguas de los pueblos que se celebran en el tiempo en que se formaron las lenguas".

Queriendo individuar las formas genéticas del lenguaje, Vico enuncia un principio general y acopla sobre él el discurso sobre la etimología. Vico escribe al respecto: "La mente humana está inclinada por naturaleza con los sentidos a verse fuera del cuerpo y con mucha dificultad, mediante la reflexión, a comprenderse a sí misma. Esta designación da el principio universal de la etimología en todas las lenguas, en las cuales los vocablos son transportados de los cuerpos y de las propiedades de los mismos, a significar las cosas de la mente y del espíritu". Así, por ejemplo, se dice "cabeza para indicar cima o principio; frente, y espalda para adelante y atrás; ojos para las vides[...], boca, para cualquier abertura; labio, para el borde del vaso o algo similar; diente, para el arado, el rastrillo, la sierra, el peine; barbas para las raíces [...], o estar las plantas enamoradas [...]. Todo lo que se desprende de dicha designación: el hombre ignorante se hace norma del universo".

5. Lenguaje gestual, jeroglífico y cantado

Pero antes de que incorporara estas referencias a la anatomía y a la conducta humana, el lenguaje fue *gestual*, en el sentido de que la comunicación acontecía por movimientos particulares o acciones. En efecto, los primitivos, se hacían entender "con actos del cuerpo, que tuvieran una relación natural con las ideas (como, por ejemplo, lo tienen el acto de segar tres veces o tres espigas, para indicar 'tres años')".

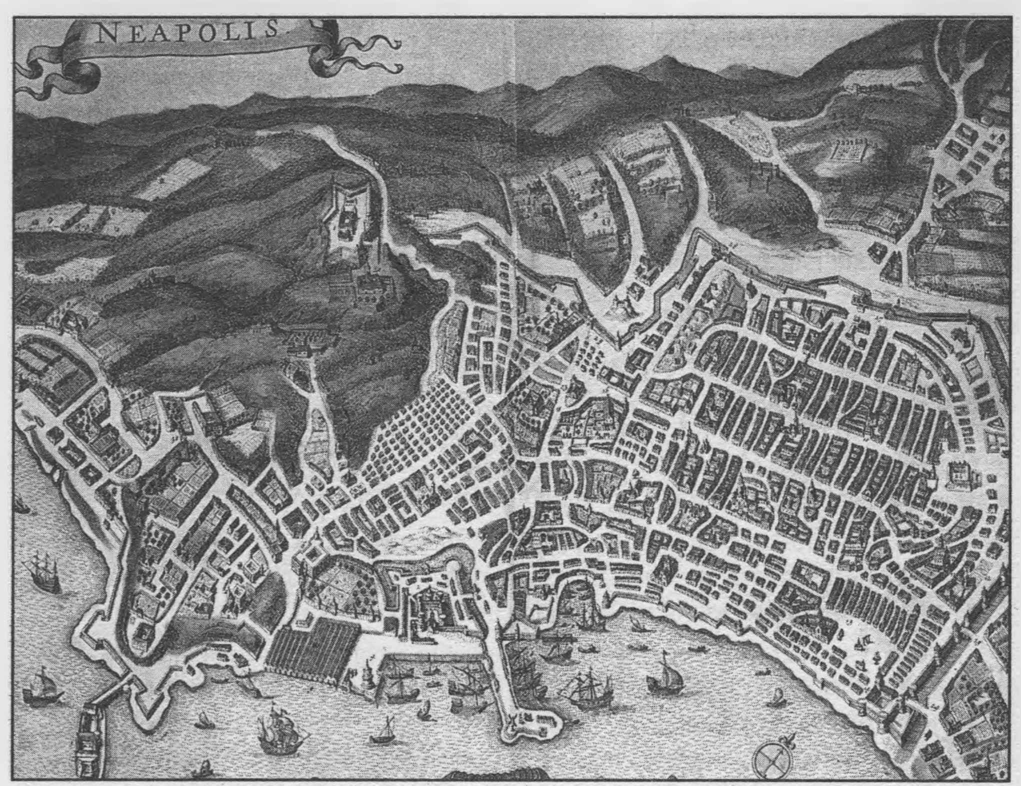
El *jeroglífico* es un ejemplo evolucionado de este lenguaje gestual, mediante retratos o ideogramas. Así Vico toma posición frente a los filólogos que interpretaban este lenguaje como voluntariamente hermético para ocultar verdades religiosas a los profanos.

El lenguaje *cantado* sigue al lenguaje gestual o mudo y al ideogramático o jeroglífico, y precede al lenguaje recitado o en prosa. El canto exigía una cierta cadencia, responde al

momento propiamente poético y se expresa en formas rítmicas y versificadas. Vico antepone el canto a las otras formas expresivas, porque "los hombres desfogan las grandes pasiones llegándose al canto, como se experimenta en los totalmente adoloridos o alegres". Este período, no dominado aún por la razón, se caracteriza por los fuertes sentidos y las grandes fantasías.

6. La poesía y su valor

Persuadido de que "los hombres primero sienten sin darse cuenta y luego se dan cuenta pero con ánimo perturbado y conmovido", Vico piensa que la poesía es la expresión más adecuada de este ánimo perturbado y conmovido, que se expresa con imágenes corpulentas y fantásticas, en formas alógicas o sólo pre-lógicas.



Nápoles en el año 1600. El ambiente cultural napolitano estuvo atento a las nuevas corrientes del pensamiento moderno, del matematismo de Descartes al experimentalismo de Bacon.

Separándose del objetivismo griego (en concreto, del aristotélico) según el cual la poesía es una imitación conmovida de la realidad, con finalidad catártica, Vico subraya la creatividad, la originalidad, la alogicidad y la autonomía de la poesía en relación con la razón y sus expresiones.

Esta tesis, que tanto seguimiento tendrá en el pensamiento estético posterior, nos lleva a conceder a la poesía otro valor en cuanto que es la forma de expresión colectiva de nuestros antepasados. En este contexto se ubica la tesis de Vico, según la cual, la poesía de Homero no fue obra de un poeta individual sino voz y expresión colectiva de todo el pueblo griego.

Atribuir a la poesía tal valor, significa entrar, por su medio, al mundo de pasiones violentas, de sentimientos originales, cuyo vehículo expresivo es el canto. Es un "mundo divino" en el cual las costumbres están "empapadas de religión", que influirá luego en el lenguaje articulado y racional posterior.

En efecto, a las tres edades de la historia corresponden tres formas de lenguaje: "La lengua de los dioses fue casi toda muda, poco articulada; la lengua de los héroes, mezclada en igual medida de muda y articulación y, por consiguiente, de habla popular y de características heroicas, con el que escribían los héroes y que Homero llama "sémata"; la lengua de los hombres, casi completamente articulada y muy poco muda, de modo que no hay lengua vulgar tan copiosa en la que no son más las cosas que sus palabras".

Obviamente no se trata de estadios separados, sino más bien de una absorción, aunque parcial, de las formas precedentes por el lenguaje posterior. Sumo intérprete de este estadio de confluencia es el "divino Platón".

7. Los mitos y los "universales fantásticos"

Vico reconoce a los mitos el valor que otorga a la poesía. Estos no son, como pretendía Voltaire, "desvaríos de salvajes e invenciones de malhechores" sino "verdaderas y severas historias de costumbres de las antiquísimas gentes de Grecia".

Incapaces de abstracción lógica y, por lo tanto, desprovistos de conceptos, los primitivos creaban los "universales fantásticos", es decir, imágenes o mitos con los que resumían y transmitían sus experiencias, con frecuencia conflictivas y violentas.

Los mitos son expresiones de verdades mediante imágenes. Así, por ejemplo, el mito de Arianna y Teseo, formula las primeras aventuras marinas: Arianna representa el arte de la marinería, el hilo la navegación y Dédalo, el mar Egeo; el Minotauro es el símbolo del primer conflicto racial, porque es hijo de sangre mixta; Marte, herido por Minerva resume la derrota de los plebeyos por los patricios: Circe, la hechicera, alude al predominio de las pasiones sueltas sobre cualquier ideal.

Entonces, los mitos son las únicas formas que les permitían a los primitivos pensar y trasmitir sus experiencias.

Finalmente, es de mencionar el hecho que Vico concede a estas formas culturales primitivas su *autonomía*, en el sentido de que cada estadio de nuestra historia tiene su "lógica" y su aspecto fascinante, y no es lícito considerarlo en función del estadio siguiente, de la misma manera que el invierno, aunque prepare la primavera, conserva su fascinación y su autonomía.

8. La Providencia es el vehículo de la comunicación de los hombres con Dios

Vico afirma claramente que la historia, además de ser obra del hombre, lo es también de Dios.

Luego la historia tiene dos artífices: los *hombres* y *Dios*.

Pero, ¿cuál es su relación?

Ciertamente no puede tratarse de una relación mediante una intervención de la Providencia, sea desde adentro o desde afuera, de carácter necesario. En ambos casos, se caería en un fatalismo que Vico rechaza y se negaría que los hombres, reducidos a nivel de simples instrumentos ejecutores, son los protagonistas efectivos de la historia.

Por consiguiente, es necesario rechazar tanto el determinismo histórico, que identifica a la Providencia con la racionalidad intrínseca de la historia, como el providencialismo milagroso que, exteriormente, conduce los acontecimientos hacia un fin que está fuera de la historia misma.

Para comprender dicha relación, antes que nada, es necesario anotar que Vico entiende por "Providencia" al artífice del diseño ideal o "eterna historia ideal sobre la cual, corren en el tiempo, las historias de todas las naciones en sus orígenes, progresos, estados, decadencias y finales".

Resumiendo, se trata de la idea eterna o conjunto de ideales –justicia, bondad, sacralidad de la vida y del mundo, etc.–, hacia el cual, los hombres han orientado su conducta desde el principio.

Pero ¿por qué habla Vico de un proyecto y por lo mismo de la presencia activa de la Providencia? Los primeros hombres, aunque dominados por pasiones violentas y fantasías fuertes, han permitido el nacimiento de la "gran ciudad del género humano"; aunque fueran "bestias" han llegado a ser posteriormente más humanos. ¿Cómo explicar todo esto sin presuponer en los hombres, latentes pero operantes, las semillas de este

Eterna historia ideal. Vico sostiene que la historia es obra del hombre pero también de Dios, cuya Providencia es la artífice de la *eterna historia ideal*, que corre bajo las historias de todas las naciones. La historia ideal es propiamente un *proyecto divino ideal* que se aclara poco a poco a través de los siglos y cuya *presencia* la advierten los hombres desde el principio, sin poderla dominar, sino siendo dominados por ella: es el vehículo de comunicación entre los hombres y Dios, es el puente entre eternidad y tiempo, es el sentido de la historia empírica, inmanente a la misma y simultáneamente trascendente.

mundo ideal? Si se excluye el *destino*, que no explica la libertad, y se excluye el *azar*, que no explica el orden, es necesario admitir una mente divina, artífice de tal proyecto.

Entonces, la Providencia actúa en los hombres mediante el proyecto ideal, que no es obra de los hombres o fruto de la historia. Éste nunca es comprendido por completo, porque está en los hombres pero no es creado por ellos, está en la historia pero no es obra de la historia. Los ideales de justicia, bondad, verdad, en la historia, se realizan o se infringen, se proponen o se traicionan, pero no están a merced de los hombres, menos aún de la historia. Aunque está viviendo bajo ellos, el hombre no es su dueño, porque ellos poseen al hombre, pero el hombre no los posee a ellos.

Este es el vehículo de comunicación de los hombres con Dios, el puente entre eternidad y tiempo, entre lo trascendente y lo histórico. Si Galileo habló de un Dios *geómetra*, Vico habla de un Dios P*rovidencia*, pues el vínculo entre Dios y el hombre no se establece a nivel matemático –las matemáticas son obra del hombre y sería presuntuoso pensar que revela la estructura de lo real– sino en el nivel de la suprema idealidad, y el punto de unión acontece en la historia, en la cual esta dependencia se concreta y revela el parentesco divino.

Es, pues, justo concluir de esto, que el sentido de la historia está *en ella misma* pero a la vez *fuera de sí*, como proyecto ideal que fermenta el tiempo sin disolverse en él. Por esto Vico considera la historia como una especie de "teología civil y razonada de la Providencia divina". Y porque el hombre tiene primero un vago presentimiento y luego una conciencia más lúcida, puede decirse que los efectos de las acciones sobrepasan siempre las intencionalidades explícitas del hombre. El hombre hace más de lo que sabe y a veces no sabe lo que hace. Consciente del aspecto técnico de sus acciones, no siempre lo es de su aspecto ideal.

La teoría de la Providencia, además de ser teoría del sentido de la historia, es también la de la limitación del hombre y de su conciencia.

9. La ley de los recursos históricos es una posibilidad objetiva

Vico, en la *Ciencia nueva* traza la sucesión de las edades históricas, en una especie de nuevo epílogo, así: "El orden de las ideas debe proceder conforme con el de las cosas. El orden de las cosas humanas, procedió así: primero fueron las selvas, luego los tugurios, luego las aldeas, luego las ciudades, finalmente las academias. Los hombres primero experimentan lo necesario, van luego a lo útil, después a lo cómodo, posteriormente se deleitan en los placeres, en seguida se disuelven en el lujo, y finalmente enloquecen por traspasar las sustancias. La naturaleza de los pueblos es, primero, cruda, luego severa, luego benigna, luego delicada y finalmente disoluta".

Se trata de un resumen de lo que ha sucedido –"el orden de las cosas humanas procedió"– más que de una ley inexorable para todas las naciones".

La obra de la Providencia es universal, pero no necesaria. Los hombres conservan su libertad y su responsabilidad y pueden manifestarse fieles al proyecto ideal eterno como también traicionarlo. Muchos territorios desaparecieron antes de que alcanzaran el estado de la madurez, algunos han llegado de repente, como la América, a la última edad. Y la Europa cristiana le parece a Vico como la que tiene todos los elementos para continuar y permanecer en el estadio de madurez, desarrollando, más adelante, todas las semillas de civilización de que está dotada. El pueblo que ha seguido los tres estadios es el romano, que caminó con "pasos justos, dejándose guiar por la Providencia".

Luego la ley *de los recursos históricos* o de las *caídas* no es universal, ni mucho menos necesaria. Si fuera así, se volvería al despreciado fatalismo y no tendría razón el intento que Vico se propuso alcanzar con la *Ciencia nueva*: "Socorrer a la prudencia humana, en donde actúe, para que las naciones, que van a caer, o no se arruinen o no se apresuren a su ruina".

Sin embargo, si no es una ley necesaria, la de los recursos es una *posibilidad objetiva*, en el sentido que, dadas ciertas condiciones, se recae en la barbarie y se hace necesario emprender de nuevo el camino.

¿Y cuáles son esas condiciones y cuándo se llega a una caída? En resumen, puede decirse que el recorrido tiene lugar cuando el dominio de la razón es tal que cae en la abstracción, en la sofisticación y por lo mismo en la progresiva esterilidad del conocimiento, y ya no es capaz de alimentarse en las profundas y remotas fuentes de los sentidos y de la fantasía, consideradas como participaciones vitales en el proyecto ideal. La pérdida de relación simbiótica con nuestro pasado o con los estadios precedentes, esteriliza las fuentes de la vida y del pensamiento, provocando la ruptura con la inspiración o mundo ideal de la Providencia, substituida por el pensamiento puramente humano o por

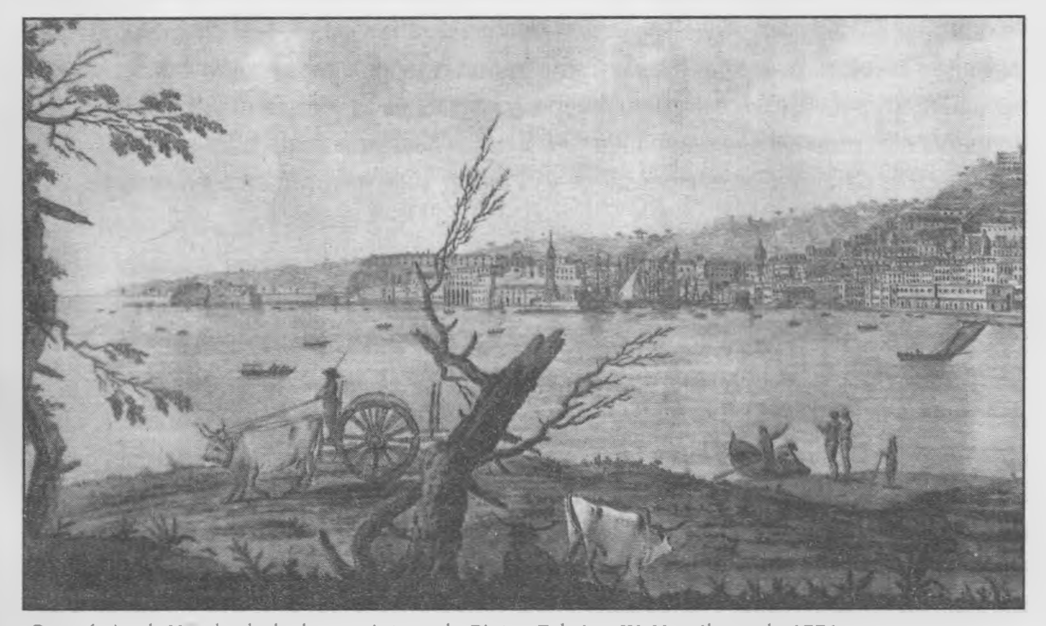
una proyección netamente egoísta. La pérdida de la memoria del pasado, crea al hombre sin raíces y sin linfa vital. Considerándose artífice arbitrario de la historia, el hombre rompe con los ideales de verdad, justicia, sacralidad de la vida, cuya trascendencia desconoce o reduce a simples pretextos.

Para Vico, la historia no es una especie de desarrollo unilinear y progresivo, en donde no hay error, mal o decadencia; no es una carrera sin posibilidad de estancamiento o retrocesos; la razón tampoco es una fuerza destinada al triunfo, porque una y otra pueden deteriorarse y estancarse, recayendo en una especie de nueva barbarie y de violencia más refinada.

En la historia, no todo es positivo. La historia no justifica sino que juzga.

Cuando la razón, por la ruptura con sus fuentes primarias, entra en crisis, se da el debilitamiento de todo el hombre y de su mundo institucional. Pero también en este estadio de corrupción y decadencia, se hace sentir la presencia insustituible del eterno proyecto ideal, mediante el cual actúa la Providencia, que incita a los hombres a que comiencen de nuevo el camino. Si no fuera así, ningún pueblo habría sobrevivido y todos estarían destinados a desaparecer.

Por esto, Vico escribe al respecto en la *Conclusión de la obra*: "Mira Bayle, sí puede haber de hecho naciones en el mundo sin ningún conocimiento de Dios".



Panorámica de Napoles desde el mar, pintura de Pietro Fabris y W. Hamilton, de 1776.

VICO

LA FUNDAMENTACIÓN DE LA CIENCIA NUEVA

La **CIENCIA NUEVA** es la ciencia de los hechos humanos, es decir, de la historia.
Las disciplinas fundamentales de la ciencia nueva son:

FILOSOFÍA
sabiduría ideal,
ciencia de lo verdadero (de la idea),
cuyos núcleos temáticos son:

1. *Idea eterna* de la justicia.
2. *La incidencia* de tal idea en la mente humana.
3. La reconstrucción del *origen* de los hechos históricos relevantes.

FILOLOGÍA
sabiduría popular,
ciencia del hecho (del cierto),
sus núcleos temáticos son:

1. Las *tradiciones*, de los pueblos.
2. Las *lenguas* de los pueblos.

"VERUM ET FACTUM CONVERTUNTUR":
en la ciencia nueva se encuentran de nuevo
el hecho en lo verdadero y lo verdadero en el hecho; la historia en la idea y la idea en la historia

Además de ser obra del hombre, la historia es también obra de la
PROVIDENCIA DIVINA,
artífice de la *historia ideal eterna*, del *proyecto ideal divino*
que corre por debajo de las historias de todas las naciones y se aclara poco a poco a través de los siglos. Gracias a la Providencia

1. Los efectos de las acciones humanas sobrepasan la intencionalidad explícita de los hombres (*heterogénesis de los fines*).
2. La presencia del proyecto ideal eterno se hace sentir también cuando la razón humana, entrando en crisis (por la *ley de los recursos*), se corrompe y hace que su mundo institucional retroceda

La HISTORIA es la serie de los acontecimientos mediante los cuales los hombres han realizado o han desatendido
la ETERNA HISTORIA IDEAL
que corre por debajo de las historias de las naciones.

VICO

1. ELEMENTOS, PRINCIPIOS Y MÉTODO DE LA CIENCIA NUEVA

Tomados del primer libro de la Ciencia nueva *de 1744, contenemos gran parte de los axiomas o "designaciones", relativos a los elementos, por lo tanto, las páginas sobre los principios y el método de la "ciencia nueva" de* Vico.

El primer grupo de axiomas trata de los errores cometidos por los hombres, sobre el "engreimiento" de las naciones y de los eruditos, acerca de lo "verdadero" de la filosofía y sobre lo "cierto" de la filología, referente a los principios de la teología poética y de la mitología histórica y sobre el principio etimológico universal.

Las páginas relacionados con los principios muestran cómo los "surgimientos" históricos de todas las naciones se reducen a tres "costumbres humanas": religión, matrimonio, sepultura de los muertos.

La ciencia nueva de Vico *se presenta así, en definitiva, como una "teología civil razonada de la* Providencia *divina", una historia de las ideas humanas y una eterna historia ideal, sobre la que corren en el tiempo, las historias de todas las naciones, en sus orígenes, progresos, estados, decadencias y finales.*

I. Los elementos

1.1 La filosofía y la filología como disciplinas fundamentales de la ciencia nueva

a. La causa de los errores humanos. La vanidad de las naciones y la vanidad de los doctos

1. El hombre, por la indefinida naturaleza de la mente humana, cuando ésta se sumerge en la ignorancia hace de sí mismo la regla del universo.

Este axioma es la causa de estas dos costumbres comunes: una, que *fama crescit eundo*[1]; la otra, que *minuit praesentia famam*[2] axioma que, habiendo recorrido un cami-

[1] "La fama crece al difundirse".
[2] "La presencia aminora la fama".

no tan largo como es el del origen del mundo, ha sido el manantial perenne de todas las fantásticas opiniones habidas hasta hoy sobre la lejanísima antigüedad desconocida para nosotros, conforme a aquella propiedad de la mente humana señalada por Tácito en la *Vida de Agrícola* con esta frase: *Omne ignotum pro magnifico est*[3].

2. Otra propiedad de la mente humana es que cuando los hombres no pueden hacerse ninguna idea de las cosas lejanas y no conocidas, las consideran desde las cosas por ellos conocidas y presentes.

Este axioma muestra la inagotable fuente de todos los errores en los que han caído las naciones enteras y todos los doctos en torno a los orígenes de la humanidad; ya que han supuesto los orígenes de la humanidad como los de los tiempos ilustrados, cultos y magníficos en los que comenzaron unos a descubrirlos, otros a comprenderlos, cuando por naturaleza deberían haber sido precarios, toscos y muy oscuros.

En este género deben incluirse dos especies de vanidad que se han mencionado más arriba: una propia de las naciones y otra propia de los doctos.

3. Respecto a la vanidad de las naciones recordemos aquel brillante dicho de Diodoro el siciliano: que las naciones, griegas o bárbaras, siempre habían tenido la vanidad de haber sido las primeras de todas en encontrar las cosas cómodas de la vida humana y conservar la memoria de su pasado desde el principio del mundo [...].

4. A tal vanidad de las naciones se añade aquí la vanidad de los doctos, quienes, lo que saben, desean que sea antiguo como el mundo [...].

b. La filosofía y los fundamentos de la "verdad"

5. La filosofía, para ayudar al género humano, debe elevar y gobernar al hombre caído y débil, no violentar su naturaleza ni abandonarlo a su corrupción.

Este axioma aleja de la escuela de esta ciencia a los estoicos, los cuales pretenden la insensibilización de los sentidos, y a los epicúreos, que convierten los sentidos en regla, negando ambos la providencia, aquéllos dejándose arrastrar por el destino, éstos abandonándose al azar y manteniendo la opinión de que el alma humana muere con el cuerpo, por lo que a ambos se les debería denominar "filósofos monásticos o solitarios". En cambio, caben en ella los filósofos políticos, y principalmente los platónicos, que convienen con todos los juristas en estos tres puntos principales: que existe una providencia divina, que se deben moderar las pasiones

[3] "Todo lo que es desconocido se transforma en magnífico".

humanas y convertirlas en virtudes humanas, y que las almas son inmortales. Y, en consecuencia, este axioma nos proporcionará los tres principios de esta ciencia.

6. La filosofía considera al hombre tal como debe ser, y así no puede agradar más que a aquellos pocos que querrían vivir en la república de Platón, y no revolcarse en la escoria de Rómulo.

7. La legislación considera al hombre tal cual es, para hacer un buen uso del mismo en la sociedad humana: como de la ferocidad, de la avaricia y de la ambición, que son los tres vicios que se extienden a través de todo el género humano, se saca la milicia, el comercio y la corte, y de este modo la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas; y de estos tres grandes vicios, que con toda seguridad destruirían la generación humana sobre la tierra, se consigue la felicidad civil.

Este axioma prueba la existencia de una providencia divina y que ella sea una mente divina legisladora que, de las pasiones de los hombres, todas ellas dirigidas a su utilidad privada, por las cuales vivirían como bestias fieras en la soledad, ha hecho los órdenes civiles por los que viven en una sociedad humana.

8. Las cosas fuera de su estado natural ni se extienden ni duran.

Puesto que el género humano desde que se tiene memoria del mundo ha vivido y vive soportablemente en sociedad, este axioma por si solo ha determinado la gran disputa [...]: si existía derecho en estado de naturaleza, o si la naturaleza humana es sociable, que significa la misma cosa.

Este mismo axioma, junto con el séptimo y su corolario, prueba que el hombre tiene libre albedrío, aunque débil, para hacer de las pasiones virtudes, pero que es ayudado por Dios de forma natural mediante la divina providencia y de forma sobrenatural con la gracia divina.

9. Los hombres que no saben la verdad de las cosas procuran atenerse a lo cierto, puesto que, al no poder satisfacer el intelecto con la ciencia, al menos la voluntad descansa sobre la conciencia.

10. La filosofía contempla la razón, de donde procede la ciencia de lo verdadero, la filología estudia la autoridad del albedrío humano, de donde procede la conciencia de lo cierto.

La segunda parte de este axioma define como filólogos a todos los gramáticos, historiadores, críticos, que se ocupan del conocimiento de las lenguas y de los hechos de los pueblos, tanto internos, como son las costumbres y las leyes, cuanto externos, como las guerras, las paces, las alianzas, los viajes, el comercio.

Este mismo axioma demuestra que han faltado en la mitad, tanto los filósofos que no verificaron sus razones con la autoridad de los filólogos, cuanto los filólo-

gos que no se preocuparon de apoyar su autoridad con la razón de los filósofos, cosa que si hubiera sido hecha, habría sido muy útil a las repúblicas y nos habría prevenido en la reflexión de esta ciencia.

11. El albedrío humano, por su naturaleza muy incierto, se fija y determina con el sentido común de los hombres en torno a las necesidades o utilidades humanas, que son las dos fuentes del derecho natural de las gentes.

12. El sentido común es un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano.

Este axioma unido a la siguiente definición nos determinará una nueva arte crítica referida a los autores de las naciones, en los cuales debieron transcurrir bastante más de mil años para que aparezcan los escritores, de los que hasta ahora se ha ocupado la crítica.

13. Las ideas uniformes nacidas en pueblos enteros desconocidos entre sí deben tener un motivo común de verdad.

Este axioma constituye un importante motivo que establece que el sentido común del género humano es el criterio enseñado a las naciones por la providencia divina para garantizar la certeza en el derecho natural de las gentes, lo que consiguen al comprender los elementos sustanciales de tal derecho, en los que todas convienen con diversas modificaciones. De ahí surge el diccionario mental, de establecer el origen de todas las diversas lenguas articuladas, con el cual se pone en conceptos la historia ideal eterna, que nos da las historias de todas las naciones en el tiempo; diccionario e historia de los que después se ofrecerán sus propios axiomas.

Este mismo axioma acaba con todas las ideas que hasta hoy han estado vigentes en torno al derecho natural de las gentes, al que se ha considerado originario de una primera nación, de la cual las otras lo habían recibido; error que elevaron a escándalo los egipcios y los griegos, que vanamente se jactaban de haber sido ellos quienes diseminasen la humanidad por el mundo, error que, ciertamente, debía hacer llegar la ley de las XII tablas desde los griegos a los romanos. Pero, de este modo, se trataría de un derecho civil comunicado a otros pueblos por disposición humana, y no ya un derecho conteniendo las costumbres humanas establecido naturalmente por la providencia divina en todas las naciones. Éste será uno de los trabajos constantes en estos libros: demostrar que el derecho natural de las gentes nace privadamente en los pueblos sin saber nada los unos de los otros; y que después, con ocasión de las guerras, embajadas, alianzas, comercio, se reconocería común a todo el género humano.

14. La naturaleza de las cosas no es sino el nacimiento de ellas en ciertos tiempos y de cierta manera, que siempre son los mismos por los que, tal cuál son y no otras, nacen las cosas.

15. Las propiedades inseparables de los sujetos deben ser producidas por las modificaciones o circunstancias; por lo que nos pueden confirmar que es tal y no otra la naturaleza o el nacimiento de esas cosas.

c. La filología y el fundamento de lo "cierto"

16. Las tradiciones populares deben haber tenido un elemento público de verdad, de ahí que nacieran y se conservaran en pueblos enteros durante largos intervalos de tiempo.

Éste será otro importante trabajo de esta ciencia: el de encontrar los elementos de verdad que, con el transcurrir de los años y con el cambio de las lenguas y de las costumbres, nos ha llegado recubierta de falsedad,

17. Las hablas populares deben ser los testimonios más sólidos de las antiguas costumbres de los pueblos, que se practicaban en la época en que se formaron las lenguas.

18. La lengua de una nación antigua que se haya conservado viva hasta que llega a su plenitud debe ser un importante testimonio de las costumbres de los primeros tiempos del mundo.

Este axioma confirma que las pruebas filosóficas del derecho natural de gentes (del cual la más sabia de todas las naciones del mundo fue, sin rival, la romana) sacadas de la lengua latina son muy sólidas. Por la misma razón podrán hacer otro tanto los doctos en lengua alemana, que tiene esta misma propiedad de la antigua lengua romana.

19. Si la ley de las XII Tablas se constituyó de las costumbres de las gentes del Lacio que se practicaban desde la edad de Saturno, siempre cambiantes en otras regiones pero fijadas en bronce y religiosamente custodiadas por la jurisprudencia romana, ella constituye un gran testimonio del antiguo derecho natural de las gentes del Lacio [...].

20. Si los poemas de Homero son historias civiles de las antiguas costumbres griegas, constituirán dos grandes tesoros del derecho natural de las gentes de Grecia.

Este axioma aquí solamente se supone: más adelante será demostrado de hecho.

21. Los filósofos griegos aceleraron el curso natural que debía tener su nación al aparecer cuando su barbarie era aún cruda, de la que pasaron inmediatamente

a un sumo refinamiento al tiempo que conservaban integras sus fabulosas historias tanto divinas como heroicas, mientras que los romanos, que caminaron en sus costumbres con justo paso, de hecho perdieron de vista su historia de los dioses (por lo que la llamada por los egipcios "edad de los dioses" Varrón la llama "tiempo oscuro" de los romanos), y conservaron en lengua vulgar la historia heroica que se extiende desde Rómulo hasta las leyes Publilia y Petelia, mientras que de la edad de los héroes de Grecia encontramos una perpetua mitología histórica [...].

22. Es necesario que haya en la naturaleza de las cosas humanas una lengua mental común a todas las naciones, la cual comprenda de manera uniforme la sustancia de cuanto tiene lugar en la vida humana sociable y la explique con tantas modificaciones diferentes cuantos aspectos diversos puedan tener las cosas; al modo como lo experimentamos en los proverbios, que son máximas de sabiduría popular, interpretadas sustancialmente de la misma forma por todas las naciones antiguas y modernas, aunque expresadas de modos muy diferentes.

Esta lengua es la propia de esta ciencia, con cuya luz, si la tienen en cuenta, los doctos de las lenguas podrán construir un vocabulario mental común a todas las diversas lenguas articuladas, tanto muertas como vivas, a las que hemos otorgado un trato particular en la ciencia nueva en su primera edición; allí hemos probado que los nombres de los primeros padres de familia provienen, en un número elevado de lenguas muertas y vivas, del rango que tuvieron en el estado de las familias y de las primeras repúblicas, en cuyo tiempo se formaron las lenguas de las naciones. De dicho diccionario uso aquí, en la medida que lo permite nuestra escasa erudición, en cuantas cosas razonamos.

De las anteriores proposiciones, la primera, la segunda, la tercera y la cuarta ponen los fundamentos de la refutación de cuanto hasta ahora se ha opinado respecto a los orígenes de la humanidad, las cuales se apoyan en la inverosimilitud, los absurdos, las contradicciones y la imposibilidad de semejantes opiniones. Las siguientes, de la quinta a la decimoquinta, que establecen los fundamentos de la verdad, servirán para explicar este mundo de naciones en su idea eterna, gracias a aquella propiedad de todas las ciencias, señalada por Aristóteles, según la cual *scientia debet esse de universalibus et aeternis*[4]. Las últimas, de la decimoquinta a la vigesimosegunda, que proporcionan los fundamentos de la certeza, se utilizarán para ver en los hechos este mundo de naciones que habremos pensado conceptualmente, de acuerdo con el método filosófico más adecuado en ciencias naturales, el de Francis Bacon, señor de Verulamio, con el que elaboró el libro *Cogitata et visa* aplicado a las cosas civiles humanas.

[4] "La ciencia debe tratar de las cosas universales y eternas"

Las proposiciones hasta ahora establecidas son generales y establecen esta ciencia de forma universal; las siguientes son particulares, y la establecen dividida en las diversas materias que trata.

1.2 Principios de la teología poética y de la mitología histórica

28. Contamos con dos vestigios de la antigüedad egipcia, que antes hemos señalado. De los cuales uno de ellos es que los egipcios reducían el tiempo del mundo transcurrido antes de ello a tres edades, que fueron: edad de los dioses, edad de los héroes y edad de los hombres. El otro es que a lo largo de todas estas edades se hablaron tres lenguas, en el orden correspondiente a dichas tres edades, que fueron: la lengua jeroglífica, o sea, sagrada, la lengua simbólica o por semejanza, que es la hebraica, y la epistolar o vulgar de los hombres, mediante signos convenidos para las necesidades cotidianas de su vida.

29. Homero, en cinco pasajes de sus dos poemas que más adelante se refieren, menciona una lengua más antigua que la suya, que efectivamente fue una lengua heroica, y a la que llama "lengua de los dioses".

30. Varrón tuvo la diligencia de recopilar treinta mil nombres de dioses (pues tantos contaron los griegos), cuyos nombres se relacionaban a otras tantas necesidades de la vida natural, moral, económica o, finalmente, civil, de los primeros tiempos.

Estos tres axiomas establecen que el mundo de los pueblos en todas partes comenzó por las religiones el cual será el primero de los tres principios de esta ciencia.

31. Donde los pueblos se rigen por las armas, de modo que no tengan en ellos sitio las leyes humanas, el único medio de someterlos es la religión.

Este axioma establece que en el Estado sin ley la providencia divina puso el principio para que los fieros y violentos se condujeran hacia la humanidad e instauraran las naciones despertando en ellos una idea confusa de la divinidad, que por su ignorancia atribuyeron a algo que no se correspondía, y, de esta manera, por el miedo a dicha imaginaria divinidad, comenzaron a comportarse con algún orden [...].

32. Los hombres, ignorantes de las causas naturales que producen las cosas, cuando no son capaces de explicarlas aunque sólo sea mediante cosas semejantes, les otorgan su propia naturaleza humana, a la manera que el vulgo, por ejemplo, dice que el imán está enamorado del hierro.

Este axioma es un aspecto del primero, según el cual la mente humana, debido a su naturaleza indefinida, cuando se sumerge en la ignorancia hace de sí misma la regla del universo respecto a todo cuanto ignora.

33. La física de los ignorantes es una metafísica vulgar, mediante la cual ponen a la voluntad de Dios como causa de las cosas que se ignoran, sin considerar los medios de los que la voluntad divina se sirve.

34. Una verdadera propiedad de la naturaleza humana es [...]: una vez que los hombres son arrebatados por una espantosa superstición, a ella reducen todo la que imaginan, ven e incluso hacen.

35. La sorpresa es hija de la ignorancia; y cuanto mayor es el efecto admirado, tanto más en proporción crece la sorpresa.

36. La fantasía es tanto más robusta cuanto más débil es el raciocinio.

37. La tarea más sublime de la poesía consiste en dar a las cosas insensibles sensibilidad y pasión, y es propio de los niños coger entre sus manos cosas inanimadas y, entreteniéndose, hablar con ellas como si fueran personas vivas.

Este axioma filológico-filosófico prueba que, en la infancia del mundo, los hombres fueron por naturaleza sublimes poetas [...].

42. Júpiter fulminó y abatió a los gigantes, y cada nación gentil contaría con uno.

Este axioma contiene la historia física que nos han transmitido las leyendas: que existió el diluvio universal sobre toda la tierra.

Este mismo axioma, con el postulado precedente, determina que en el larguísimo transcurso de los años las razas impías de los tres hijos de Noé existieron en estado salvaje, y con su vagar errante se esparcieron y dispersaron por la gran selva de la tierra, con lo cual, debido a la educación salvaje, llegaron a ser de nuevo gigantes en el tiempo en que por primera vez fulminó el cielo después del diluvio.

43. Cada nación gentil tenía su Hércules, que era hijo de Júpiter; Varrón, doctísimo en antigüedad, llega a contar cuarenta.

Este axioma es el principio del heroísmo de los primeros pueblos, nacido de una falsa opinión: que los héroes tenían origen divino.

Este axioma y el que le precede, que atribuye primero tantos Júpiter y después tantos Hércules entre las naciones gentiles –además de demostrar que éstas no pudieron fundarse sin religión ni progresar sin virtud, por ser en sus comienzos salvajes y aisladas, y por tanto no sabiendo nada las unas de las otras, según el axioma de que "ideas uniformes nacidas entre los pueblos desconocidos deben tener un motivo común de verdad"–, además nos permiten este otro principio: que las

primeras leyendas debieron de contener verdades civiles, y por eso haber sido las historias de los primeros pueblos.

44. Los primeros sabios del mundo griego fueron los poetas teólogos, quienes sin duda alguna florecieron antes que los heroicos, tal como Júpiter fue padre de Hércules.

Este axioma, con los dos que anteceden, establece que todas las naciones gentiles, puesto que todas tuvieron su Júpiter y su Hércules, fueron en sus comienzos poéticas, y que primero nació entre ellas la poesía divina, y después la heroica.

45. Los hombres son empujados de forma natural a conservar la memoria de las leyes y los órdenes que los mantienen dentro de su sociedad.

46. Todas las historias bárbaras tienen orígenes legendarios. Todos estos axiomas, desde el cuadragesimosegundo, nos proporcionan el principio de nuestra mitología histórica.

1.3 La esencia de los mitos

47. La mente humana es llevada naturalmente a deleitarse con lo uniforme.

Este axioma, a propósito de las leyendas, se confirma con la costumbre que tiene el vulgo de elaborarlas imaginariamente sobre hombres famosos en uno u otro aspecto, situándolos en tales o cuales circunstancias adecuadas a su posición particular, dichas fábulas son verdad de idea en conformidad con el mérito de aquellos de quienes el vulgo las imagina; y son falsas de hecho en cuanto no se ha otorgado al mérito de aquéllos las acciones de que son dignos. De modo que, si bien se reflexiona, la verdad poética es una verdad metafísica, respecto a la cual la verdad física, que no concuerda con ella, debe considerarse como algo falso. De donde se deduce esta importante consideración en el orden poético: que el verdadero capitán de guerra es, por ejemplo, el Godofredo que finge Torcuato Tasso; y todos los capitanes que no se conforman en todo y por todo a Godofredo, no son verdaderos capitanes de guerra.

48. Pertenece a la naturaleza de los niños usar las ideas y los nombres de los hombres, mujeres y cosas que han conocido por primera vez en ellos, con ellos y por ellos, aprender y nombrar después a todos los hombres, las mujeres y las cosas que tienen con los primeros alguna semejanza o relación.

49. Constituye un pasaje áureo aquel de Jámblico en *De mysteriis aegyptiorum*, arriba señalado, según el cual los egipcios atribuían todos los hallazgos útiles o necesarios a la vida humana a Mercurio Trismegisto.

Este juicio, ayudado por el axioma precedente, haría que este filósofo divino reinterpretáse todos los significados de sublime teología natural que él mismo ha dado a los misterios de los egipcios.

Y estos tres axiomas nos proporcionan el origen de los caracteres poéticos, que constituyen la esencia de los mitos. El primero pone de relieve la inclinación del vulgo a fingirlos, y a fingirlos con decoro. El segundo demuestra que los primeros hombres, como niños del género humano, no siendo capaces de formar los géneros inteligibles de las cosas, tuvieron la necesidad natural de imaginar los arquetipos poéticos, que son géneros o universales fantásticos, para reducir a ellos, como si fueran modelos o retratos ideales, todas las especies particulares semejantes a cada uno de sus géneros; semejanza gracias a la cual las antiguas leyendas no podían fingirse más que con decoro. De la misma manera como los egipcios reducían todos sus hallazgos útiles o necesarios al género humano, que son en realidad efectos de la sabiduría civil, al género "sabio civil", fantaseado por ellos en la figura de Mercurio Trismegisto, debido a que eran incapaces de abstraer el género inteligible "sabio civil", y mucho menos la forma de la sabiduría civil de la que estaban en posesión tales egipcios. ¡Hasta ese punto los egipcios fueron filósofos y entendían de universales, o sea, de géneros inteligibles, en la época en que enriquecían al mundo de descubrimientos necesarios o útiles al género humano!

Y este último axioma, continuación de los anteriores, expresa el principio de las verdaderas alegorías poéticas, que daban a los mitos significados unívocos, no análogos, de los diversos particulares comprendidos bajo sus géneros poéticos: por lo que fueron llamadas *diversiloquia*, esto es, lenguajes que comprenden en un concepto general diversas especies de hombres, hechos o cosas.

50. En los niños la memoria es vigorosísima; de ahí que sea viva hasta el exceso su fantasía, que no es otra cosa que la memoria ensanchada o compuesta.

Este axioma es el principio de la evidencia de las imágenes poéticas que debió formar el mundo en su primera infancia.

En cualquier facultad, lo que los hombres no reciben por naturaleza lo consiguen por el arte mediante el estudio perseverante.

Este axioma demuestra que, dado que la poesía fundó la antigüedad gentilicia, de la cual y no de otra parte debieron de surgir todas las artes, los primeros poetas lo fueron por naturaleza.

52. Los niños examinan fuertemente a la hora de imitar, por lo cual les observamos con frecuencia entreteniéndose en copiar aquello que son capaces de aprender.

Este axioma demuestra que el mundo en su infancia se componía de naciones poéticas, no siendo la poesía otra cosa que imitación.

Y este axioma nos ofrece este principio: que todas las artes de lo necesario, de lo útil, del bienestar y, en buena parte, también del placer humano se hallaban ya en los siglos poéticos antes de la aparición de los filósofos, ya que las artes no son sino imitaciones de la naturaleza y poesías en cierto modo reales.

53. Primeramente los hombres sienten sin percibir, después perciben con ánimo perturbado y conmovido, finalmente reflexionan con mente pura.

Este axioma es el principio de las sentencias poéticas, que se forman con los contenidos sensibles de las pasiones y de los afectos, a diferencia de las sentencias filosóficas, que se forman con los razonamientos de la reflexión: por lo que éstas se acercan más a la verdad cuanto más se elevan a los universales, y aquéllas son tanto más ciertas cuanto más se aproximan a los particulares.

54. Los hombres interpretan según su naturaleza las cosas dudosas u oscuras que les afectan, así como según sus pasiones y costumbres.

Este axioma es un gran canon de nuestra mitología, por el cual las fábulas, que en el tiempo de aquellos primeros hombres salvajes y rudos eran muy severas, como convenía a la fundación de las naciones que procedían de la feroz libertad animal, después, con el transcurrir de los años y el cambiar de las costumbres, se volvieron inapropiadas, alteradas y oscurecidas en los tiempos disolutos y corrompidos anteriores a Homero. Como los griegos tenían mucha consideración a la religión, temiendo no tener a los dioses tan en contra de sus votos como lo estaban de sus costumbres, ligaron éstas a los dioses y llenaron sus mitos de contenidos extravagantes, sucios y obscenos.

1.4 Los orígenes de las lenguas y el principio etimológico universal

60. Las lenguas deben de haber comenzado por voces monosilábicas; como ahora los niños ante la actual abundancia de lenguajes articulados en los que nacen: debido a que tienen muy tiernas las fibras del órgano necesario para articular el habla, comienzan por tales voces (monosílabas).

61. El verso heroico es el más antiguo de todos y el espondaico el más tardío; más adelante se encontrará que el verso heroico nació espondaico.

62. El verso yámbico es el más semejante a la prosa, y el yambo es "pie rápido", como correctamente ha definido Horacio.

Estos dos últimos axiomas permiten inferir que caminaron al mismo paso en su desarrollo las ideas y las lenguas.

Todos estos axiomas, a partir del cuadragesimoséptimo, junto con los que hemos propuesto como principios de todos los demás, cubren el pensamiento

poético en todas sus partes, que son: la leyenda, las costumbres y su decoro, la sentencia, la locución y su evidencia, la alegoría, el canto y, por último, el verso. Y los siete últimos convencen sin duda alguna de que entre todas las naciones primero se dio el habla en verso y después el habla en prosa.

63. La mente humana tiende de forma natural a mirar el mundo exterior por medio de los sentidos; en cambio, sólo con mucha dificultad se dedica a comprenderse a sí misma por medio de la reflexión.

Este axioma nos da el principio universal de la etimología en todas las lenguas, en las que los vocablos son trasladados desde los cuerpos y las propiedades de los cuerpos para pasar a significar las cosas de la mente y del alma.

64. El orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas.

65. El orden de las cosas humanas fue éste: primero existieron las selvas, después las chozas, de aquí se pasó a los poblados, luego las ciudades y, finalmente, las academias.

Este axioma es un importante principio de etimología, que señala que las historias de las voces de las lenguas nativas deben relatarse siguiendo esta serie de las cosas humanas, tal como observamos en la lengua latina, que casi todo el conjunto de sus voces tienen origen salvaje o campesino. Así, a título de ejemplo, la voz *lex*, que en su origen debió de significar "recolección de bellotas", de donde parece derivarse *ilex* o *illex*, la encina, que produce la bellota de la que se alimentan los cerdas (del mismo modo que *aquilex* es el recolector de las aguas). Posteriormente *lex* pasó a significar "recogida de legumbres", por lo que fueron llamadas *legumina*. Más tarde, cuando aún no se habían descubierto las letras vulgares con las que fueran escritas las leyes, por necesidad de carácter civil *lex* debió significar "recolección de ciudadanos", o sea, el parlamento público; de ahí que la presencia del pueblo era la ley que solemnizaba los testamentos que se hacían *collatis comitiis*[5]. Finalmente, recoger letras y hacer con ellas como un haz en cada palabra fue llamado leer.

II. Los tres principios de la *ciencia nueva*

Pero, en tal densa noche de tinieblas en que se encuentra encubierta la primera y para nosotros lejanísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que no se des-

[5] Nicolini señala al respecto que *aquilex* significa en rigor *Aquarium indagador*, o sea "buscador del agua"; igualmente destaca la arbitrariedad de la hipótesis viciana de que *lex* se llamó al parlamento. Por otro lado, *collatiis comitiis* fue una manera de hacer testamento de los patricios, manifestando su voluntad ante los "comicios curiates".

vanece, de la siguiente verdad, que de ningún modo puede ponerse en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo que se puede y se debe encontrar sus principios dentro de las modificaciones de nuestra mente humana. De ahí que cuantos reflexionen sobre ello deben quedar maravillados de que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia del mundo natural, del cual, como lo ha hecho Dios, sólo Él tiene la ciencia, y olvidaran reflexionar sobre este mundo de las naciones o mundo civil, cuya ciencia podían alcanzar los hombres por ser ellos quienes lo han hecho. Efecto extravagante que proviene de aquella miseria de la mente humana, que señalamos en los axiomas, por haber quedado inmersa y enterrada en el cuerpo, por lo que está inclinada de forma natural a sentir las cosas del cuerpo y ha de realizar gran esfuerzo y fatiga para comprenderse a sí misma, del mismo modo como el ojo corporal, que ve todos los objetos fuera de sí mientras necesita del espejo para verse a sí mismo.

Ahora bien, dado que este mundo de naciones ha sido hecho por los hombres, veamos en qué cosas perpetuamente han convenido y aún convienen todos ellos, pues tales cosas nos podrán aportar los principios universales y eternos, que deben ser los principios de toda ciencia, de los cuales todas las naciones surgieron y conforme a ellos todas se conservan.

Observamos que todas las naciones, sean bárbaras o humanas, aunque fundadas de forma diversa por la inmensa distancia en espacio y tiempo entre ellas, cultivaban estas tres costumbres humanas: todas tienen alguna religión, todas celebran matrimonios solemnes y todas entierran a sus muertos; y, por muy salvajes y rudas, no hay nación en la que se celebren acciones humanas con más sofisticadas ceremonias y más consagrada solemnidad que las religiones, los matrimonios y las sepulturas. Lo cual, según el axioma que dice que "ideas uniformes, nacidas entre pueblos desconocidos entre sí, deben tener un principio común de verdad", les debe haber sido dictado a todas ellas: de modo que de estas tres cosas nació la humanidad en todas las naciones, y por ello todas deben custodiarlas santísimamente para que el mundo no recupere su ferocidad y no vuelva a la selva de nuevo. Por eso hemos tomado estas tres costumbres eternas y universales por tres principios de esta ciencia.

Tomado de: Vico, Giambattista. *Principios de ciencia nueva*. Volumen I. Orbis, Barcelona, 1985, pp. 102-142.

Séptima parte

LA ILUSTRACIÓN Y SU DESARROLLO

La Ilustración es la salida del hombre
de su estado de minoría de edad que
debe imputarse a sí mismo.
Ya que la minoría de edad es la incapacidad de
servirse de su propio entendimiento sin
la guía de otro [...]. Sapere aude! *¡Anímate*
a servirte de tu propia inteligencia!
Esta es la máxima de la Ilustración.

IMMANUEL KANT

CAPÍTULO XXVI

LA RAZÓN EN LA CULTURA DE LA ILUSTRACIÓN

√ La Ilustración es la filosofía hegemónica de la Europa del Settecento. Acoplándose a tradiciones diversas, sin llegar a formar un sistema doctrinal, se configura como un movimiento filosófico articulado, pedagógico y político, que capta progresivamente los círculos cultos y a la burguesía en ascenso en los diversos países europeos. La característica fundamental del movimiento ilustrado consiste en una decidida *confianza en la razón humana, cuyo desarrollo se mira como el progreso de la humanidad* y un *uso crítico de la razón sin prejuicios, dirigido a*:

La "Ilustración" es la filosofía hegemónica en la Europa del siglo XVIII → § 1.1

a) *La liberación* de los dogmas metafísicos, de los prejuicios morales, de las supersticiones religiosas, de las relaciones deshumanizantes entre los hombres y de las tiranías políticas.

b) *La defensa* del conocimiento científico y técnico y de los derechos naturales inalienables del hombre y del ciudadano. Kant dirá que la máxima de la Ilustración es: "*Sapere aude* ¡Anímate a servirte de tu propia inteligencia!".

√ La Ilustración es una filosofía optimista, empeñada en la labor del progreso y en la base de dicho progreso espiritual, material y político, los ilustrados ponen *el uso crítico y constructivo de la razón.*

La razón de los ilustrados es limitada por la experiencia → § 1. 2

Todo el siglo XVIII entiende la razón no como el territorio de las "verdades eternas" y de las "esencias" (como sucedía en los grandes sistemas del siglo anterior). *La razón de los ilustrados es la del empirista* Locke, *que halla su paradigma metodológico en la física de* Newton: se trata, pues, de una razón *limitada y controlada por la experiencia*, que busca *las leyes* del funcionamiento de los fenómenos y las somete a prueba. El uso de esta razón es eminentemente público.

El racionalismo ilustrado *se opone al conocimiento metafísico* → § II.1-2

Sin embargo, la razón de los ilustrados no está confinada a los hechos de la naturaleza: ella no se cierra a ningún campo de investigación y mira al mismo tiempo tanto a la naturaleza como al hombre (principios del conocimiento, comportamientos éticos, estructuras e instituciones políticas, sistemas filosóficos, fe religiosa). La razón ilustrada es crítica en cuanto es empírica, es decir, en cuanto está ligada inductivamente a la experiencia y se opone al conocimiento metafísico, ampliamente deductivo y sistemático.

En este contexto, la filosofía no está separada de los otros conocimientos y se convierte en un estímulo para la ciencia natural, la historia, la ciencia del derecho, la política; la originalidad filosófica del pensamiento ilustrado no está tanto en los contenidos, relacionados con los del siglo anterior, sino en el *examen crítico* de éstos y en el *uso* que se hace del mismo con miras al mejoramiento del mundo y del hombre.

La filosofía del deísmo → § III.1-2

√ En su conjunto, la Ilustración es un movimiento laico, en cuanto se refiere a los "mitos" y las "supersticiones" de las religiones positivas, pero su filosofía es sustancialmente una filosofía del *deísmo*, es decir, de la única *religión natural concebible por la razón* (entendida a la manera de Locke). Y la razón de los deístas admite:

1) La existencia de Dios.

2) La creación y el gobierno del mundo por parte de Dios.

3) La vida futura, en la que se recibe el pago del bien y del mal.

Se trata de una *religiosidad racional, natural, laica*, a la que se añade una *moralidad laica*, basada en principios morales comunes a todo el género humano: entonces, en tal perspectiva el cometido de la razón consiste en esclarecer las tinieblas de las religiones positivas, analizando su origen histórico y los usos sociales y sacando a la luz toda la absurda deshumanización. La tendencia atea y materialista fue, en cambio, minoritaria, y se difundió en la Ilustración francesa especialmente después de Voltaire.

La razón, en la base de las normas jurídicas y de las teorías económicas → § IV.1-3

√ La Ilustración pone también la razón en la base de las normas jurídicas, de las concepciones del Estado y de las teorías económicas.

El *derecho natural* significa *derecho racional* y, mejor aún, *no-sobrenatural* y las leyes jurídicas son entendidas como las relaciones necesarias e inmutables que provienen de la naturaleza de las cosas.

Con base en las ideas iusnaturalistas de los ilustrados se elaboró la doctrina de los *derechos naturales e inviolables* del hombre y del ciudadano: la libertad, la igualdad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Estos principios, expresados en la *Declaración de los derechos* americana (1776) y francesa (1779), son el fundamento de los ordenamientos constitucionales de los Estados democráticos de tipo occidental.

Los medios empleados para la difusión de las ideas ilustradas
→ § V. 1

√ En línea general, las clases populares permanecieron extrañas al movimiento ilustrado, mientras que los ilustrados lograron difundir las nuevas ideas en los círculos intelectuales y la burguesía avanzada de toda Europa. Los *filósofos* se consideraron maestros de sabiduría, consejeros de los reyes, guías naturales de la clase media emergente, y apuntaron a la *divulgación* de las propias opiniones, para hacerlas eficaces.

Los medios empleados para acelerar la circulación de las ideas ilustradas, fueron:

a) Las *academias*, en donde se logró dar mayor espacio a las ciencias naturales, físicas y matemáticas, así como a la crítica de las costumbres y de la cultura.

b) La *masonería*, que, aparecida en Londres, en 1717, se puso rápidamente de moda en Europa, con rasgos anticlericales y antidogmáticos.

c) Los *salones*, sobre todo en París, que les permitieron a las mujeres insertarse en la cultura del siglo.

d) La *Enciclopedia francesa*, que alcanzó un estruendoso éxito editorial.

e) El *intercambio epistolar*, muy intenso, sobre todo más allá de los límites nacionales.

f) Los *ensayos*, es decir, escritos breves, en general muy vivos e ingeniosos, frecuentemente polémicos.

g) Los *diarios* y *periódicos*, al estilo de los ensayos, los cuales proliferaron prodigiosamente en los últimos decenios del siglo.

√ La Ilustración fue acusada por los románticos, además por Hegel y Marx, de ser una filosofía *de una razón abstracta y antihistórica*, hipercrítica respecto de la tradición filosófica, religiosa y política.

La filosofía ilustrada conquista el mundo histórico
→ § V. 2-3

En realidad, como lo han demostrado en nuestro siglo W. Dilthey, E. Cassirer, y F. Meinecke, fue precisamente la filosofía ilustrada la que *conquistó ese mundo histórico*, del que se enorgullecerá justamente el Romanticismo. Con la Ilustración, la historia universal logra, por primera vez, una conexión de todos los acontecimientos con base en la misma consideración empírica: los fundamentos de tal construcción eran un empleo sin prejuicios de la crítica histórica y un método comparativo, extendido a todos los niveles de la humanidad.

I. La *"razón" de los ilustrados*

1. En la base de la Ilustración está la *confianza en la razón humana*

Immanuel Kant, en la *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* (1784), escribe así: "La Ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad que debe imputarse a sí mismo. Minoría de edad es la incapacidad de valerse del propio entendimiento sin la guía de otro. Esta minoría de edad es imputable a sí mismo, si la causa de ella no depende de la falta de inteligencia sino de la falta de decisión y valor para hacer uso del propio entendimiento sin ser guiados por otro. *Sapere aude!*". Anímate a servirte de tu propia inteligencia. Ésta es la máxima de la Ilustración

Para los ilulustrados, como más tarde para el mismo Kant, sólo el crecimiento de nuestro conocimiento puede liberar nuestras mentes de la sujeción espiritual a los diversos tipos de errores y prejuicios.

Una decidida aunque no ingenua confianza en la razón humana, un uso crítico de la misma sin preconcepciones, orientado a la liberación de los dogmas metafísicos, de los prejuicios morales, de las supersticiones religiosas, de las relaciones deshumanizadas entre los hombres, de las tiranías políticas: tales son las características fundamentales de la Ilustración.

Aunque no fue el único movimiento cultural de la época, la Ilustración es la filosofía hegemónica de la Europa del siglo XVIII. Ésta consiste en un movimiento filosófico articulado, pedagógico y político, que progresivamente fue ganando los círculos cultos y la activa burguesía, en ascenso en los diversos países de Europa, de Inglaterra a Francia, de Alemania a Italia y en parte también en Rusia y finalmente en Portugal.

Acoplándose a *diversas tradiciones*, la Ilustración se configuró no como un firme sistema doctrinal, sino como un movimiento en cuya base está *la confianza en la razón humana, cuyo desarrollo es el progreso de la humanidad*, la liberación de los vínculos ciegos y absurdos con la tradición, de las cadenas de la ignorancia, de la superstición, del mito, de la opresión.

La "razón" de los ilustrados se explicita como *defensa del conocimiento científico y de la técnica* como instrumentos de la transformación del mundo y del mejoramiento progresivo de las condiciones espirituales y materiales de la humanidad; como *tolerancia ética y religiosa*, como *defensa de los inalienables derechos naturales del hombre y del ciudadano*; como *rechazo de los sistemas metafísicos dogmáticos incontrolables de hecho*, como *crítica de aquellas supersticiones que serían las religiones positivas* y como *defensa del deísmo* (y del materialismo); como *lucha contra los privilegios y la tiranía*.

Son estos precisamente los rasgos que, dentro de las "mutaciones" constituidas por las diferentes Ilustraciones (aquí se examinarán la francesa, la inglesa, la alemana y la italiana), nos permiten hablar de la Ilustración como tal. [Textos 1]

2. La razón de los ilustrados encuentra su paradigma en Locke y en Newton

La Ilustración es una filosofía optimista.

Es la filosofía de la burguesía ascendente, empeñada en el progreso: "Un día, todo será mejor, ésa es nuestra esperanza", dice Voltaire. Y esta esperanza podría no realizarse sin nuestro compromiso; el progreso de la humanidad podría estancarse y todo podría perderse. Sin embargo, progreso siempre ha habido y hay. A la base de este *progreso espiritual, material y político*, que no es lineal y que, pese a los obstáculos, se ha dado y se puede obtener, los ilustrados ponen el uso crítico y constructivo de la razón.

Pero, ¿de qué razón se trata? Éste es el problema central e ineludible.

La razón de los ilustrados no es la posesión de verdades eternas, ni de ideas innatas, como para los filósofos del siglo XVIII, sino más bien la fuerza de la mente humana, entendida como condición para la obtención de la verdad y como camino hacia la verdad.

Fue Lessing quien dijo que lo típicamente humano no es la posesión de la verdad sino *la tendencia hacia la verdad*. Montesquieu, por su parte, sostendrá que el alma humana no podrá detenerse jamás en su ansia de saber: las cosas son una cadena y no se puede conocer la causa de algo o cualquier idea sin ser poseídos por el deseo de conocer la cosa o la idea que sigue. Diderot estaba convencido de que la *Enciclopedia* tenía, entre otras cosas, la finalidad "de cambiar el modo común de pensar".

En síntesis: los ilustrados ciertamente confían en la razón; en esto son herederos de Descartes, Spinoza y Leibniz. Pero a diferencia de la concepción de éstos, *la razón de los ilustrados es la del empirista Locke* que analiza las ideas y las reduce a la *experiencia*. Se trata, pues, de una razón limitada: *limitada y controlada por la experiencia*.

La razón de los ilustrados es la que encuentra su *paradigma en la física de Newton*: esa no mira a las esencias, no formula hipótesis ni se pierde en conjeturas sobre la naturaleza última de las cosas, sino que partiendo de la experiencia y en continuo contacto con ella, busca las *leyes* de su funcionamiento y las pone a prueba.

El uso de la razón ilustrada es un uso público. "El uso público de la razón –dice Kant– debe estar libre, en todo tiempo, y eso lo puede hacer sólo la Ilustración entre los hom-

bres [...]. Entiendo por uso público de la propia razón, el que uno hace de la misma como estudioso ante todo el público de lectores". "Nosotros –escribe Voltaire en el *Tratado de metafísica*– no debemos nunca apoyarnos en simples hipótesis; ni comenzar por la invención de principios con los que luego explicamos todas las cosas. Por el contrario, debemos comenzar por la exacta composición de los fenómenos que conocemos. Si no recurrimos a la brújula de las matemáticas y a la antorcha de la experiencia, no podemos avanzar ni un paso".

El verdadero método para el uso de la razón, en opinión de los ilustrados, corresponde al que Newton introdujo en el conocimiento de la naturaleza, con gran éxito.

II. La *"razón ilustrada" contra los sistemas metafísicos*

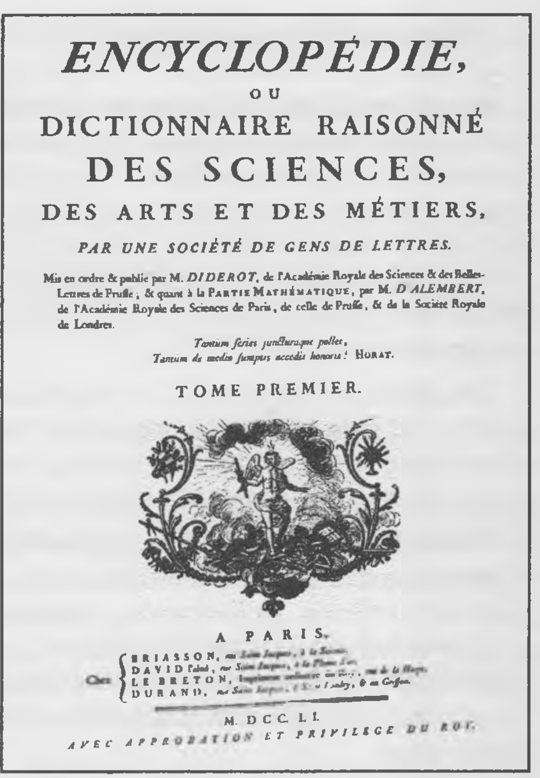
1. "Razón" limitada y controlada por la experiencia

La razón de los ilustrados es, pues, la de Locke y de Newton: es una razón independiente de las verdades de la revelación religiosa y que no reconoce las verdades innatas de las filosofías racionalistas. Se trata, por tanto, de una razón –como ya se dijo– limitada y controlada por la experiencia.

Limitada en sus poderes y progresiva en su desarrollo, la razón de los ilustrados no está sin embargo confinada a los hechos de la naturaleza, como en Newton, ni encuentra cerrado ningún campo a la investigación: es la *razón* que simultáneamente mira a la naturaleza y al hombre.

En su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía* (1759), d'Alembert escribió que el Renacimiento tipifica al siglo XV; la Reforma es el acontecimiento más significativo del siglo XVI; la visión del mundo cambia con la filosofía cartesiana en el siglo XVII. Y un gran movimiento similar, d'Alembert lo ve en el siglo XVIII, "el siglo de la filosofía". "Apenas se considera con atención el siglo, en cuya mitad nos encontramos, apenas se tienen presente los hechos que suceden ante nosotros, las costumbres en que vivimos, las obras que producimos y, en fin, las conversaciones que sostenemos, se nota fácilmente que en todas nuestras ideas se ha producido un cambio notorio: un cambio que por su rapidez hace prever una revolución aun mayor en el futuro. Sólo con el paso del tiempo será posible determinar exactamente el objeto de esta revolución e indicar su naturaleza y sus límites [...] y las posteridades estarán en capacidad de conocer mejor que nosotros sus defectos y sus virtudes".

Nuestra época –continúa d'Alembert– le gusta llamarse *época de la filosofía*: "De hecho, cuando se estudia sin prejuicios la situación actual de nuestro conocimiento, no se puede negar que la filosofía haya tenido entre nosotros progresos notorios. La ciencia de la naturaleza adquiere día tras día nuevas riquezas; la geometría extiende su territorio y ha ingresado ya en los campos de la física que le eran más cercanos; el verdadero sistema del universo ha sido conocido finalmente, desarrollado y perfeccionado. Desde la Tierra a Saturno, desde la historia de los cielos a la de los insectos, la ciencia natural ha cambiado de aspecto. Y con ella todas las demás ciencias han asumido una forma nueva [...]. Esta efervescencia que se ha extendido en todas las direcciones, ha considerado todo lo que se le presentaba, con ímpetu, cual torrente que destruye los diques. Desde los principios de la ciencia a los fundamentos de la ciencia revelada, desde los problemas de la metafísica a los del gusto, de la música a la moral, de las controversias teológicas a los asuntos de la economía y el comercio, de la política al derecho de los pueblos y a la jurisprudencia civil, todo fue discutido, analizado, planteado. Una luz nueva que se extiende sobre diversos temas, nuevas oscuridades que surgen, fueron el fruto de esta efervescencia general de los espíritus: así como el efecto de la marea alta y baja consiste en sacar a la orilla muchas cosas nuevas y en alejar de ella a otras".



ENCYCLOPÉDIE,
OU
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES MÉTIERS,
PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.

Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse ; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. D'ALEMBERT, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.

Tantum series juncturaque pollet,
Tantum de medio sumptis accedit honoris! HORAT.

TOME PREMIER.

A PARIS,

Chez BRIASSON, DAVID l'aîné, LE BRETON, DURAND,

M. DCC. LI.

AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY.

Frontispicio del primer volumen de la Enciclopedia.

El *hombre no se reduce a la razón, pero todo lo que le concierne puede ser indagado por ésta*: principios del conocimiento, comportamientos éticos, estructuras e instituciones políticas, sistemas filosóficos, creencias religiosas. La razón ilustrada es crítica en cuanto empírica, es decir, en cuanto está ligada a la experiencia. Y justamente porque es "experimental" e "inductivo", el racionalismo ilustrado se opone al conocimiento metafísico ampliamente racionalista y sistemático.

2. Razón como "juicio crítico"

De este modo –explica Cassirer en *La filosofía de la Ilustración* (1932) obra básica sobre el tema– la filosofía no es un bloque de conocimientos que están por encima o más allá de los otros conocimientos: la filosofía "no se separa más de la ciencias naturales, de la historia, de la ciencia del derecho, de la política, sino para todos estos constituye, en cierto modo, el aliento vivificador, la única atmósfera en la que pueden subsistir y actuar. No es más la sustancia del espíritu como un todo en su pura *función*, en el modo específico de sus investigaciones y de sus postulados, de su método, de su puro procedimiento cognoscitivo".

En síntesis, la Ilustración no es muy original en sus *contenidos*: éstos vienen, con frecuencia, del siglo anterior. La originalidad filosófica del pensamiento ilustrado, está en el *uso crítico* de estos contenidos y en el *uso* que pretende hacer de los mismos, con miras al mejoramiento del mundo, del hombre que habita en él.

Para la Ilustración, en síntesis, la filosofía no es "el mismo tiempo comprendido por el pensamiento"; la filosofía ilustrada no es un modo de acompañar la vida y de expresarla en la reflexión. La Ilustración, continúa Cassirer, confiere al pensamiento "no [...] solamente méritos secundarios e imitativos, sino la fuerza y la misión de *plasmar* la vida. Ésta no debe solamente elegir y ordenar, sino promover y ejecutar el orden que considere necesario, para demostrar justamente con este esfuerzo de realización la propia realidad y verdad".

La filosofía de la Ilustración, concluye Cassirer, se manifiesta con claridad no en las doctrinas individuales o en un conjunto de axiomas, "sino donde todavía se está formando, donde duda y busca, donde derriba y construye".

La verdadera filosofía de la Ilustración no se identifica con las teorías de los ilustrados; en efecto, ésta "no consiste [...] tanto en determinadas tesis, sino en la forma y en el modo de la disquisición conceptual. Solamente en el esfuerzo y en el continuo proceder de esta disquisición se pueden entender las fuerzas espirituales fundamentales que aquí predominan y solamente aquí es posible sentir el latido de la íntima vida de pensamiento en la época ilustrada".

III. La *"razón ilustrada" contra las "supersticiones" de las religiones positivas*

1. El "deísmo" como clave del movimiento ilustrado

Ligado a la experiencia y contrario a los sistemas metafísicos, el racionalismo ilustrado es un movimiento laico en cuanto concierne a los "mitos" y a las "supersticiones"

de las religiones positivas, que los ilustrados ridiculizaron frecuentemente con sarcasmo despectivo. La actitud escéptica y más habitualmente irreverente es un rasgo característico y esencial de la Ilustración, una filosofía que puede ser considerada como "un gran proceso de secularización del pensamiento". Pero la Ilustración inglesa y la alemana fueron menos irreverentes.

Y aunque al interior de la Ilustración francesa se haya desarrollado una veta materialista y atea, la filosofía ilustrada fue una filosofía del *deísmo*. Por lo tanto, éste es parte integrante de la Ilustración: *el deísmo es la religión racional y natural*, es todo y sólo aquello que la razón humana (entendida a la manera de Locke) puede admitir.

Y la razón de los deístas admite:

1) La existencia de Dios.

2) La creación y el gobierno del mundo por parte de Dios (y mientras que los deístas ingleses –Toland, Tindal, Collins, Shaftesbury–, atribuyen a Dios el gobierno del mundo físico y también el moral, Voltaire sostiene que la divinidad actúa con gran indiferencia respecto de las vicisitudes humanas).

3) La vida futura, en la que se recibe el pago por el bien y el mal: "Para mí es evidente –escribe Voltaire– que hay un Ser necesario, eterno, supremo, inteligente, y ésta [...] no es una verdad de fe sino de razón".

Es evidente que si sólo éstas son las verdades religiosas que la razón puede alcanzar, averiguar y establecer, entonces los contenidos, los ritos, las historias sagradas, las instituciones de las religiones positivas son únicamente supersticiones, fruto del miedo y la ignorancia. Y es tarea de la razón aclarar las tinieblas de las religiones positivas, mostrando la variedad de éstas, analizando sus orígenes históricos y sus costumbres sociales y sacando a la luz toda la absurda falta de humanidad.

"*Ecrasez l'infâme*": éste fue el grito de batalla de Voltaire, no contra la fe en Dios, sino, como él decía, contra la superstición y la idiotez de las religiones positivas.

2. Características del ateísmo ilustrado

Sin embargo, después de Voltaire, su distinción entre la creencia en Dios, de una parte, y las religiones positivas y las iglesias, de otra, no fue siempre enfatizada. Y tanto la creencia en Dios como la religión fueron combatidas como un obstáculo al progreso del conocimiento, como instrumentos de opresión y generadores de intolerancia,



Ilustración de apertura de la *Enciclopedia* de Diderot y d'Alembert. Esta considerable obra consta de diecisiete volúmenes de texto y de once volúmenes de espléndidas ilustraciones grabadas en cobre, que representaban las artes y los oficios de la época.

como causa de principios éticos errados e inhumanos, como fundamento de pésimos ordenamientos sociales. D´Holbach, en su *Política natural* (1773) acusará a la religión de educar al hombre en el temor de tiranos invisibles y por lo mismo en el servilismo y la cobardía frente a los tiranos visibles, apagando en ellos la capacidad de independencia y la fuerza que le permitiría moverse por sí solo. Y Diderot escribe en el *Tratado sobre la tolerancia* que el deísta ha cortado a la hidra de la religión una docena de cabezas, pero dejó aquella de la que nacerán todas las demás. Por consiguiente, en opinión de Diderot, la *naturaleza* debe substituir a la *divinidad*: es necesario tener el valor de liberarse de los vínculos de la religión, renunciar a todos los dioses y reconocer los derechos de la *naturaleza*.

Hay, por tanto, una tendencia atea y materialista al interior de la Ilustración. Pero esto no debe hacernos olvidar que la Ilustración está sustancialmente impregnada de deísmo, es decir, de una religiosidad racional, natural, laica, a la que se une una moralidad laica: "Los deberes a los que todos estamos obligados en relación con nuestros semejantes, afirma d'Alembert, pertenecen esencial y exclusivamente al ámbito de la razón y, por lo tanto, son iguales en todos los pueblos". Y una vez más dice Voltaire: "Por religión natural se deben entender los principios morales comunes a todo el género humano".

Por tanto: deísmo equivale a decir creencias racionales; y deberes naturales –como, por ejemplo, la tolerancia, la libertad, etc.– es decir, igualmente racionales, laicos, independientes de la revelación.

IV. *La "razón" ilustrada contra el "derecho sobrenatural"*

1. La "razón" y los principios del derecho natural

Contrario a los sistemas metafísicos, creador de una religiosidad y de una moral racional y laica, el racionalismo ilustrado pone la *razón* como fundamento de las normas jurídicas y de las concepciones del Estado. Y si se habla de *religión natural y de moral natural* se habla también de *derecho natural*. Y *natural* significa racional, mejor aún, *no-sobrenatural*. El ideal iusnaturalista se precisa en el Settecento de modo cada vez más radical, inspirando proyectos de reforma.

Montesquieu, en su obra *El espíritu de las leyes*, afirma: "Las leyes, en su significado más extenso, son las relaciones necesarias que surgen de la naturaleza de las cosas". Y aunque libres de las cadenas de la religión, debemos someternos –escribe el mismo Montesquieu en las *Cartas persas*– al dominio de la justicia: las leyes del derecho son objetivas e inmodificables, de modo semejante a las de las matemáticas".

Por su lado, Voltaire, aun verificando la gran variedad de costumbres y que "lo que en una región se llama virtud es precisamente lo que en otra se llama vicio", opinaba que "existen ciertas leyes naturales, en las que todos los hombres de todas las partes del mundo, han de estar de acuerdo [...]. Como [Dios] dio a las abejas un fuerte instinto por el que trabajan en común y juntas encuentran el alimento, así dio a los hombres ciertos sentimientos, de los que nunca pueden renegar: y éstos son los vínculos eternos y las primeras leyes de la sociedad humana".

La fe en la naturaleza inmutable del hombre –hecha de inclinaciones, instintos, necesidades sensuales– la encontramos también en Diderot, quien tuvo ocasión de reafirmarla contra Helvétius, según la cual, los instintos morales no serían más que máscaras del egoísmo. Para Diderot hay vínculos naturales entre los hombres, que las morales religiosas intentan romper.

2. La doctrina de los derechos naturales del hombre

Con base en las ideas iusnaturalistas, se elaboró la doctrina de los derechos del hombre y del ciudadano, que encuentra su más elocuente realización en la *Declaración de los*

derechos del hombre y del ciudadano, en los que la Asamblea constituyente francesa quiso, en 1789, especificar los principios que serán el documento programático de la Revolución.

Los derechos del hombre y del ciudadano que la Asamblea constituyente considera *naturales* son: la libertad, la igualdad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. La ley es igual para todos y fija límites precisos al poder ejecutivo para proteger la libertad personal de opinión, religión y palabra. La ley es expresión de la voluntad general y se hace con el concurso directo o mediante los representantes de todos los ciudadanos. La propiedad es definida como un derecho "sagrado e inviolable".

De clara inspiración individualista, la *Declaración* francesa de 1789 se remite a la americana de 1776, es decir a la "declaración de los derechos hecha por los representantes del buen pueblo de Virginia, reunido en plena y libre convención", en la que en el art. 1 se lee: "Todos los hombres son, por naturaleza, igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los cuales, cuando entran en estado de sociedad, ellos no pueden por ningún motivo, privar o despojar a sus descendientes: o sea, del disfrute de la vida y la posesión de la propiedad, la búsqueda y el alcance de la felicidad y de la seguridad". En el art. 2 se dice: "Todo el poder reside en el pueblo y por consiguiente deriva de él". En el art. 3 se prosigue: "El gobierno es, o debe ser, instituido para la utilidad común, protección y seguridad de los pueblos"; art. 4: "Ningún hombre o grupo tiene derecho a remuneraciones particulares o privilegios"; art 5: "Los poderes legislativo y ejecutivo del Estado han de estar separados y deben ser distintos del judicial". Y así sucesivamente, con la enunciación de aquellos que en adelante serán considerados los principios del Estado liberal-democrático, o E*stado de derecho*.

Frecuentemente criticados, tanto de la derecha como de la izquierda, los principios fijados en la doctrina de los derechos del hombre y del ciudadano, fundamentan los ordenamientos constitucionales de los Estados democráticos de tipo occidental.

Y a pesar de sus limitaciones, denunciadas tantas veces, la Ilustración jurídica vive aún justamente en la teoría y en la práctica del Estado de derecho de nuestros días.

Y particularmente la Ilustración del siglo XVIII, actuó muy fecundamente "removiendo residuos de doctrinas e instituciones efectivamente superadas y estimulando la afirmación de principios iusnaturalistas de libertad y tolerancia".

3. Los principios naturales de la economía

Y si los principios éticos y jurídicos son naturales, también lo son los principios que economistas como François Quesnay (1694-1774), Paul-Pierre Mercier de la Rivière

(1720-1793), Pierre-Samuel Dupont de Nemours (1739-1817) y otros, resumirán en el *pensamiento fisiocrático*, cuyo núcleo esencial está en la fórmula liberal: *Laissez faire, laissez passer.*

"Naturales son la propiedad privada y la libre concurrencia, mientras que es contrario al "orden natural" cualquier intervención del Estado orientada a bloquear y a obstaculizar tales *leyes naturales*.

La tarea del Estado o del soberano es esencialmente negativa: debe remover, justamente, los obstáculos que impiden el normal desarrollo del "orden natural".

V. *Cómo los ilustrados difundieron las "luces"*

1. La divulgación es importante para hacer eficaces las opiniones

Las ideas ilustradas no penetraron en las masas populares de la Europa del Settecento. En general, las clases populares permanecieron extrañas al movimiento Ilustrado, mientras que sus seguidores lograron difundir las nuevas ideas en los círculos intelectuales y en la burguesía avanzada de toda Europa, e interesaron, cultural y políticamente, a naciones muy diversas entre ellas: de Inglaterra a Italia, de Portugal a Prusia, de Francia a Rusia. La capacidad divulgadora de los ilustrados se impone como un acontecimiento cultural europeo. En verdad, los *filósofos* (como serán llamados comúnmente los representantes de las "luces") no tuvieron ideas filosóficas muy originales, ni crearon sistemas teóricos grandes. Sin embargo, se consideraron maestros de sabiduría para todos, consejeros de los monarcas, guías naturales de la clase media emergente. Se entiende, entonces, que apuntaran a la *divulgación* de las propias opiniones para hacerlas eficaces. Los medios empleados para acelerar la circulación de las ideas ilustradas, fueron *a*) las academias, *b*) la masonería, *c*) los salones, *d*) la *Enciclopedia*, *e*) las cartas, *f*) los ensayos, *g*) los diarios y los periódicos.

a) Las *academias*, nacidas en el Cinquecento y difundidas en el Seicento, se multiplicaron en el Settecento. Los ilustrados, oponiéndose a las academias, con mucha frecuencia dedicadas a prácticas abstractamente literarias, lograron dar mayor espacio, en ellas, a las ciencias naturales, físicas y matemáticas, a los estudios agrarios, etc. En Italia, un ejemplo fue la *Academia de los Puños*, fundada en 1762 por un grupo de milaneses, guiado por Pietro Verri. Los miembros de tal academia, eran todos jóvenes, decididos a criticar la cultura y las costumbres de los padres, dispuestos a ser exponentes de las "luces" y de la cultura empírica; los jóvenes milaneses implantaron discusiones tan vivas que lla-

maron jocosamente a su Academia "de los Puños" precisamente. Estos singulares jóvenes lograron publicar una revista "El Café", entre 1764 y 1766, en la que trataron de todo, desde la física galileana al contagio de la viruela, desde temas astronómicos a argumentos historiográficos, lingüísticos y políticos.

b) La *masonería* fue un segundo vehículo eficaz de la Ilustración. Aparecida en Londres, en 1717, fue rápidamente una moda en Europa. Masones fueron Mozart, Goethe, Voltaire, Diderot, Franklin y... Casanova. La masonería londinense respondió a las exigencias de paz y tolerancia de una Inglaterra recién salida de profundos contrastes políticos y religiosos; la masonería del mundo latino fue en cambio más agresiva y anticlerical; y a pesar de eso, se difundió bajo principios profundamente ilustrados, como la fe no dogmática en un Dios único (precisamente los ilustrados promulgaron el disgusto por la palabra "dogma"), la educación de la humanidad, la amistad tolerante entre los hombres de culturas diferentes. Las primeras *Constituciones* de la masonería, publicadas por James Anderson en 1723, declaraban que "un masón tiene la obligación, en virtud de su título, de obedecer a la ley moral; y si comprende bien el arte, nunca será un estúpido ateo ni un libertino sin religión". Pero se añade: "En los tiempos antiguos (el de los constructores medievales, pertenecientes a la asociación de oficios), estaban obligados en cada país a profesar la religión de su patria o nación, fuera la que fuera; pero hoy, dejando para sí las opiniones particulares, se encuentra más a propósito obligarlos sólo a seguir la religión en la que todos los hombres están de acuerdo: consiste en ser buenos, sinceros, modestos, personas de honor, sea cual fuere el credo que los distinga". La Jerarquía eclesiástica condenó muy pronto la masonería (1738), entreviendo el rechazo de proposiciones (entendidas como verdades de fe), que ella consideraba que caracterizan al cristianismo; pero la condenación papal tuvo un éxito limitado.

c) Los *salones*, constituyeron otro medio de la cultura ilustrada, sobre todo en su expresión mundana. Los salones "modelos" fueron los de París, lugares de encuentro de las personas más significativas y por lo tanto fueron importantes lugares de intercambio de ideas. Ellos fueron los que permitieron a las mujeres que se insertaran en la cultura del siglo, discutiendo de filosofía e interesándose en los descubrimientos científicos.

d) La *Enciclopedia francesa*, de la que se hablará después, resumió el saber ilustrado en 17 volúmenes y tuvo un estrepitoso éxito editorial. La ganancia de los editores fue del 500%: "Tanta ganancia nunca vista, en ningún otro tipo de negocio", anotó Voltaire. La *Enciclopedia* resultó así un medio formidable del pensamiento ilustrado.



calendario del año II de la República francesa, 1793-94.

e) El *epistolario* fue para los ilustrados otro medio, personal e inmediato, de difusión del aprecio por las luces de la razón. La Europa del segundo Settecento, pudo gozar de un largo período de paz, y esto permitió una intensa correspondencia que convirtió a los ilustrados en cierta especie de comunicadores que sobrepasaban las fronteras nacionales. Por carta se comunicaron sobre todo experiencias de viaje (en el Settecento se viajó mucho más que en el Seicento) e informaciones científicas (aprovecharon especialmente las ciencias naturales y también la historiografía).

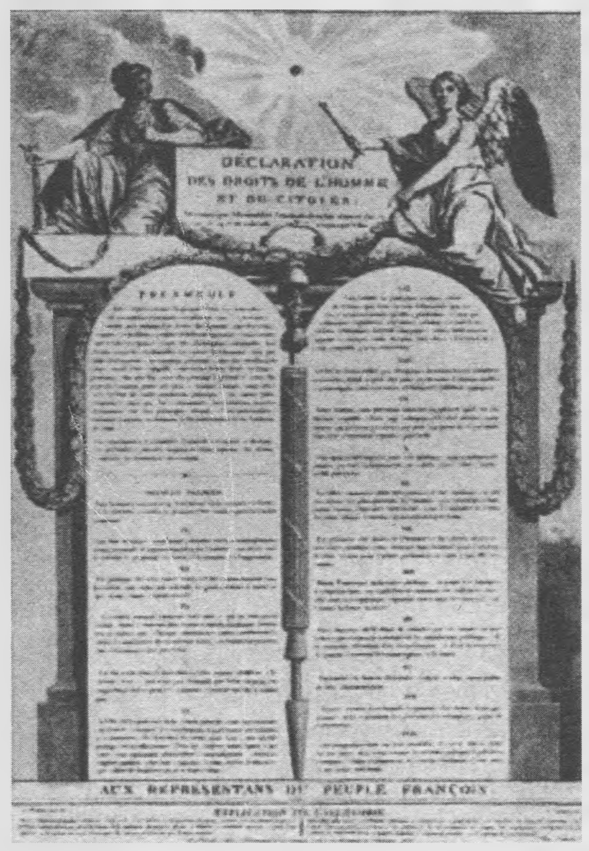
f) Los *ensayos*, fueron un ulterior y poderoso instrumento de divulgación ilustrado. Voltaire, en nombre de todos los demás, expresó aburrimiento y manifestó desagrado por los escritos áulicos y altisonantes. En general, los ilustrados prefirieron el *ensayo*, o sea, un escrito breve, jugoso, si es posible vivo e ingenioso, frecuentemente polémico. El ensayo se convertía fácilmente en pasquín irónico y burlesco, en *pamphlet*. Los franceses fueron maestros en el género ensayístico. Y en Italia salió un ensayo que tuvo un éxito estruendoso, *De los delitos y de las penas* de Cesare Beccaria.

g) El estilo de los ensayos se expresó también en los *diarios* y *periódicos*. Estas publicaciones, existentes ya en el Seicento, llegaron a ser ágiles y numerosas en el Settecento y se manifestaron como armas poderosas de difusión ideológica. En 1782, se publicaban en Londres 18 diarios: diecinueve años después, salían 42 y éste es un dato sorprendente.

A diarios y periódicos les agradó, en general, emitir juicios, en estilo fácil e inmediato, sobre hechos políticos y culturales. Estaba de moda llamar a tales juicios "iluminados". Fue este el medio principal de difusión de la actitud mental de la Ilustración, con las consiguientes consecuencias.

2. El siglo XVIII: un siglo antihistórico

La actitud hipercrítica y frecuentemente de rechazo en relación con la tradición filosófica, religiosa y política; la defensa de la *razón* que, una vez individualizada, se erige como tribunal antihistórico de cualquier acontecimiento histórico; las ideas de naturaleza humana, estado de naturaleza, derechos naturales, han hecho que los románticos, más que otros, acusaran al siglo XVIII de ser un siglo típicamente antihistórico.



Frontispicio de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, de 1789.

La Ilustración sería, en síntesis, la filosofía de una *razón abstracta*; de una razón (naturaleza, ley, etc.) sin historia; en la que valores éticos, teorías filosóficas, principios teológicos o normas jurídicas, estarían privados de dimensión histórica.

Y si los románticos juzgaron que el pensamiento ilustrado era abstracto, Hegel –que en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*– hablará con admiración de la crítica ilustrada contra la vieja sociedad– en la *Fenomenología del espíritu* juzga a la Ilustración como un discurso superficial, aburridor, abstracto que "no logra dar ningún concepto sobre nada". Y para el Marx de la *Ideología alemana*, la Ilustración "es en todo y por todo, especulativa".

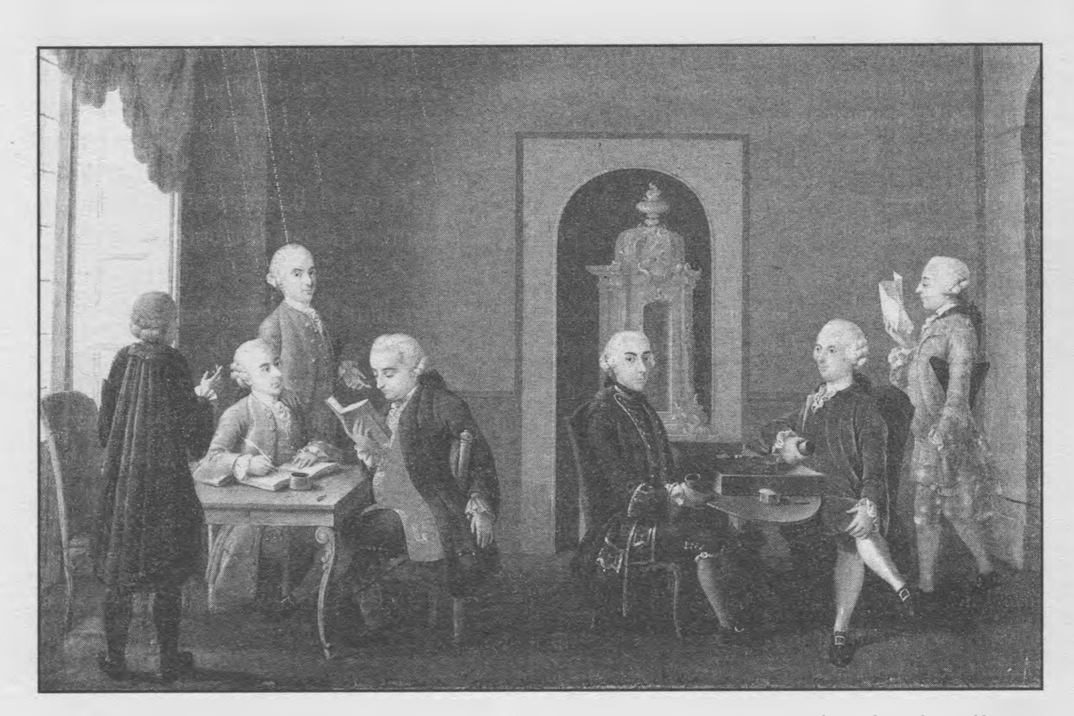
3. Las tesis de los estudiosos modernos sobre la "antihistoricidad" de los ilustrados

La historiografía contemporánea sobre el Settecento y la Ilustración, aparece desvinculada de relaciones exasperadas con el Romanticismo; y sin embargo, el juicio que dieron

los románticos sobre la Ilustración como pensamiento abstracto, privado de sentido histórico y específicamente "antihistórico" es una opinión que se resiste a desaparecer. Sin embargo, fue justamente la filosofía ilustrada la que *conquistó el mundo histórico* del que se vanagloriará –con justas razones– el *Romanticismo*.

Esta tesis la encontramos en escritos ya famosos como *El siglo* XVIII *y el mundo histórico* de W. Dilthey (1901), *La filosofía de la Ilustración* de E. Cassirer (1932) y *Los orígenes del historicismo* de F. Meinecke (1936).

Dilthey escribe: Fue con la Ilustración que "por primera vez, la historia universal llegó a una conexión que nacía de la misma consideración empírica; era racional, en virtud de la concatenación de todos los acontecimientos según el principio de causa y efecto, y críticamente superior en virtud del rechazo de cualquier superación de la realidad dada en representaciones que la trascendieran. Los fundamentos de tal construcción fueron el empleo sin prejuicios de la crítica histórica, que no se detenía ni siquiera ante las más sagradas reliquias del pasado y un método comparativo que se extendía a todos los estadios de la humanidad".



La "Academia de los Puños" en una pintura de Antonio Perego. De izquierda a derecha: Alfonso Longo, Alessandro Verri, G. B. Biffi, Cesare Beccaria, Luigi Lambertenghi, Pietro Verri, Giuseppe Visconti di Saliceto.

Por su parte, Cassirer sostiene que mientras la Ilustración encuentra ante sí la ciencia como un dato de hecho, debe en cambio *llevar a la historia dentro de la razón empírica*, es decir, debe conquistar el mundo histórico: "Fue en efecto el siglo XVIII el que formuló, también en este campo, el verdadero problema filosófico fundamental. Pregunta cuáles son las "condiciones de posibilidad del conocimiento natural. Y busca establecer [...] estas condiciones: se afana por encontrar el "significado" de los hechos históricos, tendiendo también a este lado, un concepto claro y distinto, queriendo establecer la relación entre "universal" y "particular", entre "idea" y "realidad", entre "leyes" y "hechos" e indicar límites precisos entre unos y otros. La realidad es, en opinión de Cassirer, que "se da una extraña ironía en el hecho que el Romanticismo, acusando a la Ilustración en nombre de la historia, cae precisamente en el mismo error que echa en cara a su adversario".

VI. *Pierre Bayle y "el descubrimiento del error", como tarea histórica*

√ La obra de Pierre Bayle (1647-1706), especialmente con los *Pensamientos sobre el cometa* (1682), y el *Diccionario histórico-crítico* (1697), es de fundamental importancia para comprender el tratamiento de los asuntos históricos en el ámbito ilustrado, se rebeló, sobre todo, contra la *pretendida autoridad de la tradición*.

El historiógrafo debe atender a los intereses de la verdad
→ § 1

En la historia, según Bayle, no se ve un plan previamente establecido y sabiamente ordenado, sino una colección de delitos y desventuras; la tarea del historiador consiste en *construir y establecer el hecho histórico* mediante el descubrimiento y la progresiva eliminación del error. Los *hechos históricos*, pues, no son piedras definidas con las que el historiador ha de construir su edificio, sino un material de construcción que ha de *conquistarse*.

Bayle es así el fundador de la exactitud histórica, para quien el auténtico historiador no ha de estar agitado por ninguna pasión, sino que debe atender únicamente a los intereses de la verdad. Y, luego de Bayle, la exactitud histórica y el análisis de cada acontecimiento serán considerados momentos de los que no se puede prescindir.

1. Bayle, fundador de la exactitud histórica

La filosofía del siglo XVIII, considera los problemas de la historia como los de la naturaleza. Y la obra de Pierre Bayle (1647-1706) es fundamental para la aprehensión de los asuntos históricos en el mundo de la razón.

En 1682, Bayle publica los *Pensamientos sobre el cometa* y en 1697 el *Diccionario histórico-crítico.* La aparición de un cometa en 1681, es la ocasión para que Bayle critique la creencia difundida de que éstos son presagios de desgracias y "amenazan el mundo con una infinidad de calamidades". Bayle sostiene que no puede admitir que un "doctor, cuya tarea no es la de ejercer dotes de persuasión sobre el pueblo y cuyo alimento espiritual debería ser exclusivamente la razón, considere con respeto ideas tan poco fundadas y se contente con la tradición y con textos tomados de los poetas y de los historiadores".



Pierre Bayle (1647-1706) en un retrato de la época

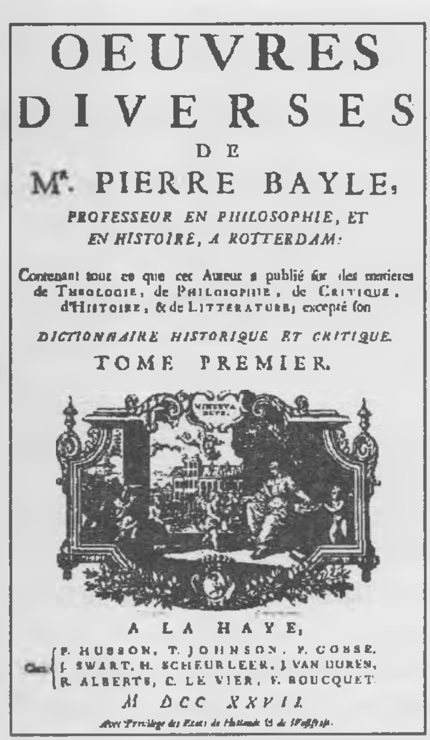
El ataque de Bayle contra la *pretendida autoridad de la tradición* es frontal: "Es una ilusión pretender que una opinión que se transmite de siglo en siglo y de generación en generación nunca pueda ser falsa. Un examen, así sea superficial, de las causas que están en la base de ciertas opiniones y de los motivos que las perpetúan de padres a hijos, revelará que tal pretensión no encuentra apoyo alguno en la razón". Y Bayle no critica sólo la idea del influjo de los cometas sobre los acontecimientos humanos, sino que discute los milagros, no acepta la identificación entre ateísmo e inmoralidad, admite que sea posible una sociedad hecha de ateos, sostiene que las convenciones sociales están en la base de muchas costumbres y así sucesivamente. Bayle es aún más radical en su *Diccionario histórico-crítico,* cuyas 2.038 densas voces intentaban ser *un registro de errores.* No teme la acusación de ser un *minutissimarum rerum minutissimus scrutator,* ni se deja fascinar por el espejismo del sistema. En opinión de Bayle, en la historia no se ve ningún plan preestablecido y sabiamente ordenado. Más bien lo que se advierte en ella es una serie de delitos y desventuras y la tarea propia de la historia es precisamente la de establecer el hecho histórico, mediante el descubrimiento progresivo y la eliminación del error.

Por consiguiente, enfatiza Cassirer, lo que confiere al *Diccionario histórico-crítico* de Bayle "un valor inmortal, es la circunstancia en la que él concibió el concepto puro de "hecho" en su profunda problemática. Bayle no considera los actos singulares como piedras definidas, con la que el historiador deba construir su edificio; lo que lo atrae y fascina es el trabajo intelectual que conduce a la conquista de este material de construcción".

Así, Bayle es el fundador de la exactitud histórica. Él no es, como Bossuet, un filósofo o un teólogo de la historia. Y justamente por eso "él adquirió méritos respecto de la

historia, no menores que los que Galileo tuvo respecto del conocimiento de la naturaleza". Éste es su imperativo: "Quien conoce las leyes de la historia estará de acuerdo conmigo que un historiógrafo fiel a su tarea debe desembarazarse del espíritu de adulación o de maledicencia. En cuanto sea posible, debe ponerse en las condiciones del historiador que no es agitado por pasión alguna. Insensible a todas las otras cosas, tiene que dedicarse a los intereses de la verdad y por amor a la misma sacrificar la sensibilidad frente a algún agravio que se le haya hecho o al recuerdo de algún beneficio recibido, e incluso, el amor a la patria [...]. Un historiador, en cuanto tal, carece de madre y descendientes. Si le preguntan de dónde viene, ha de responder: "No soy ni francés ni alemán, ni inglés ni español; soy cosmopolita; no estoy al servicio ni del emperador ni al servicio del rey de Francia, sino exclusivamente al servicio de la verdad; esta es mi única reina, a la cual presté juramento de obediencia".

Cassirer afirma que con base en estas ideas y al imperativo ético que ellas contienen, Bayle fue el jefe de la Ilustración. No se debe olvidar que entre la primera y la segunda obra de Bayle, apareció en 1688 la *Confrontación entre antiguos y modernos* de Charles Perrault, en la que los antiguos ya no son considerados como "gigantes" sobre cuyas espaldas estarían aquellos "enanos" que serían los "modernos" y según la cual, la verdadera antigüedad debe encontrarse en los modernos, que ha tenido el modo de acumular más conocimientos y hacer más experiencias.



OEUVRES
DIVERSES
DE
M^{R}. PIERRE BAYLE,
PROFESSEUR EN PHILOSOPHIE, ET
EN HISTOIRE, A ROTTERDAM:

Contenant tout ce que cet Auteur a publié sur des matieres de Theologie, de Philosophie, de Critique, d'Histoire, & de Litterature; excepté son

DICTIONAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE.

TOME PREMIER.

A LA HAYE,
P. HUSSON, T. JOHNSON, P. GOSSE,
J. SWART, H. SCHEURLEER, J. VAN DUREN,
R. ALBERTS, C. LE VIER, F. BOUCQUET.
M DCC XXVII.

Frontispicio de las *Oeuvres diverses* de Bayle (1727), en las que se compila toda la obra del filósofo, excepto el *Dictionaire Historique et critique*.

Y si Bayle tuvo mérito en los continuadores al haberles enseñado a encontrar y a construir los *hechos*, después de Bayle, la exactitud histórica y el análisis de cada uno de los acontecimientos serán considerados como momentos imprescindibles. Esto se verá cuando se hable de la historia (de las ideas, costumbres, en síntesis, de la civilización) en Voltaire y en Monstesquieu; y es testimoniado por las obras del inglés Edward Gibbon (1737-1794) autor de la *Historia de la decadencia y de la caída del imperio romano* (1776-1787) y de las obras del escocés William Robertson (1721-1793) autor de *Historia de Escocia* (1759), *Historia del reinado de Carlos V* (1769) e *Historia de América* (1777).

KANT – TEXTOS SOBRE LA ILUSTRACIÓN

1. ¿QUE ES LA ILUSTRACION?

La Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?, *apareció en* 1784 *en una revista de* Berlín. *En ella, Kant, el mayor de los ilustrados además de dar la famosa definición de* Ilustración, *(o "esclarecimiento" en alemán* Aufklärgung) *distingue entre uso público y uso privado de la razón, poniendo en la libertad de hacer uso público de la razón en todos los campos del saber humano, la condición principal para todo progreso "ilustrado": ésta, puede decirse, fue la máxima aspiración de los ilustrados.*

1.1 Definición de la Ilustración

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La *incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. S*apere aude*! ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!: he aquí el lema de la Ilustración.

1.2 Dificultad para el hombre para salir de la minoría de edad

La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la naturaleza los liberó de ajena tutela (*naturaliter majorennes*); también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea. Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien que la gran mayoría de los hombres (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso. Después de entontecer sus animales domésticos y procurar cuidadosamente que no se salgan del camino trillado donde los metieron, les muestran los peligros que les amenazarían caso de aventurarse a salir de él. Pero estos peligros no son tan graves pues, con unas cuantas caídas, aprenderían a caminar solitos; ahora que, lecciones de esa naturaleza, espantan y le curan a cualquiera las ganas de nuevos ensayos.

Es, pues, difícil para cada hombre en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza. Le ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón, porque nunca se le permitió intentar la aventura. Principios y fórmulas, instrumentos mecánicos de un uso, o más bien abuso, racional de sus dotes naturales, hacen veces de que le sujetan a ese estado. Quien se desprendiera de ellas apenas si se atrevería a dar un salto inseguro para salvar una pequeña zanja, pues no está acostumbrado a los movimientos desembarazados. Por esta razón, pocos son los que, con propio esfuerzo de su espíritu han logrado superar esa incapacidad y proseguir, sin embargo, con paso firme.

Pero ya es más fácil que el público se ilustre por sí mismo y hasta, si se le deja en libertad, casi inevitable. Porque siempre se encontrarán algunos que piensen por propia cuenta, hasta entre los establecidos tutores del gran montón, quienes, después de haber arrojado de sí el yugo de la tutela, difundirán el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo. Pero aquí ocurre algo particular: el público, que aquellos personajes uncieron con este yugo, les unce a ellos mismos cuando son incitados al efecto por algunos de los tutores incapaces por completo de toda ilustración; que así resulta de perjudicial inculcar prejuicios, porque acaban vengándose en aquellos que fueron sus sembradores o sus cultivadores. Por esta sola razón el público sólo poco a poco llega a ilustrarse. Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel.

1.3 La libertad de hacer uso público de la razón es condición esencial para la Ilustración

Para esta Ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*; *y* la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente. Mas oigo exclamar por todas partes: ¡Nada de razones! El oficial dice: ¡no razones, y haz la instrucción! El funcionario de Hacienda: ¡nada de razonamientos!, ¡a pagar! El reverendo: ¡no razones y cree! (sólo un señor en el mundo dice: *razonad todo* lo que queráis y sobre lo que queráis pero ¡obedeced!). Aquí nos encontramos por doquier con una limitación de la libertad.

a. Uso público y uso privado de la razón

Pero ¿qué limitación es obstáculo a la Ilustración? ¿Y cuál, por el contrario, estímulo? Contesto: el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el

mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración. Entiendo por uso público aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de funcionario. Ahora bien; existen muchas empresas de interés público en las que es necesario cierto automatismo, por cuya virtud algunos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para, mediante una unanimidad artificial, poder ser dirigidos por el gobierno hacia los fines públicos o, por lo menos, impedidos en su perturbación. En este caso no cabe razonar, sino que hay que obedecer. Pero en la medida en que esta parte de la máquina se considera como miembro de un ser común total y hasta de la sociedad cosmopolita de los hombres, por lo tanto, en calidad de maestro que se dirige a un público por escrito haciendo uso de su razón, puede razonar sin que por ello padezcan los negocios en los que le corresponde, en parte, la consideración de miembro pasivo. Por eso, sería muy perturbador que un oficial que recibe una orden de sus superiores se pusiera a argumentar en el cuartel sobre la pertinencia o utilidad de la orden: tiene que obedecer. Pero no se le puede prohibir con justicia que, en calidad de entendido, haga observaciones sobre las fallas que descubre en el servicio militar y las exponga al juicio de sus lectores. El ciudadano no se puede negar a contribuir con los impuestos que le corresponden; y hasta una crítica indiscreta de esos impuestos, cuando tiene que pagarlos, puede ser castigada por escandalosa (pues podría provocar la resistencia general). Pero ese mismo sujeto actúa sin perjuicio de su deber de ciudadano si, en calidad de experto, expresa públicamente su pensamiento sobre la inadecuación o injusticia de las gabelas. Del mismo modo, el clérigo está obligado a enseñar la doctrina y a predicar con arreglo al credo de la Iglesia a que sirve, pues fue aceptado con esa condición. Pero como doctor tiene la plena libertad y hasta el deber de comunicar al público sus ideas bien probadas e intencionadas acerca de las deficiencias que encuentra en aquel credo, así como el de dar a conocer sus propuestas de reforma de la religión y de la Iglesia. Nada hay en esto que pueda pesar sobre su conciencia. Porque lo que enseña en función de su cargo, en calidad de ministro de la Iglesia, lo presenta como algo a cuyo respecto no goza de libertad para exponer lo que bien le parezca, pues ha sido colocado para enseñar según las prescripciones y en el nombre de otro. Dirá: nuestra Iglesia enseña esto o lo otro; estos son los argumentos de que se sirve. Deduce, en la ocasión, todas las ventajas prácticas para su feligresía de principios que, si bien él no suscribiría con entera convicción, puede obligarse a predicar porque no es imposible del todo que contengan oculta la verdad o que, en el peor de los casos, nada impliquen que contradiga a la religión interior. Pues de creer que no es este el caso, entonces sí que no podría ejercer el cargo con arreglo a su con-

ciencia; tendrá que renunciar. Por lo tanto, el uso que de su razón hace un clérigo ante su feligresía, constituye un uso privado; porque se trata siempre de un ejercicio doméstico, aunque la audiencia sea muy grande; y, en este respecto, no es, como sacerdote, libre, ni debe serlo, puesto que ministra un mandato ajeno. Pero en calidad de doctor que se dirige por medio de sus escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo, como clérigo, por consiguiente, que hace un uso público de su razón, disfruta de una libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en nombre propio. Porque pensar que los tutores espirituales del pueblo tengan que ser, a su vez, pupilos, representa un absurdo que aboca en una eternización de todos los absurdos.

1.4 Obstaculizar el progreso humano es un crimen contra la naturaleza humana

Pero ¿no es posible que una sociedad de clérigos, algo así como una asociación eclesiástica o una muy reverenda *classis* (como se suele denominar entre los holandeses) pueda comprometerse por juramento a guardar un determinado credo para, de ese modo, asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de ellos, sobre el pueblo, y para eternizarla, si se quiere? Respondo: es completamente imposible. Un convenio semejante, que significaría descartar para siempre toda ilustración ulterior del género humano, es nulo e inexistente; y ya puede ser confirmado por la potestad soberana, por el Congreso, o por las más solemnes capitulaciones de paz. Una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (presuntamente circunstanciales), depurarlos del error y, en general, avanzar en el estado de su ilustración. Constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso. Por esta razón, la posteridad tiene derecho a repudiar esa clase de acuerdos como celebrados de manera abusiva y criminal. La piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo, se halla en esta interrogación ¿es que un pueblo hubiera podido imponerse a sí mismo esta ley? Podría ser posible, en espera de algo mejor, por un corto tiempo circunscrito, con el objeto de procurar un cierto orden; pero dejando libertad a los ciudadanos, y especialmente a los clérigos, de exponer públicamente, esto es, por escrito, sus observaciones sobre las deficiencias que encuentran en dicha ordenación, manteniéndose mientras tanto el orden establecido hasta que la comprensión de tales asuntos se haya difundido tanto y de tal manera que sea posible, mediante un acuerdo logrado por votos (aunque no por unanimidad), elevar hasta el trono una propuesta para proteger a aquellas comunidades que hubieran coincidido en la necesidad, a tenor de su opinión más ilustrada, de una reforma

religiosa, sin impedir, claro está, a los que así lo quisieren, seguir con lo antiguo. Pero es completamente ilícito ponerse de acuerdo ni tan siquiera por el plazo de una generación, sobre una constitución religiosa inconmovible, que nadie podría poner en tela de juicio públicamente, ya que con ello se destruiría todo un período en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento, período que, de ese modo, resultaría no sólo estéril sino nefasto para la posteridad. Puede un hombre, por lo que incumbe a su propia persona, pero sólo por un cierto tiempo, eludir la ilustración en aquellas materias a cuyo conocimiento está obligado; pero la simple y pura renuncia, aunque sea por su propia persona, y no digamos por la posteridad, significa tanto como violar y pisotear los sagrados derechos del hombre. Y lo que ni un pueblo puede acordar por y para sí mismo, menos podrá hacerlo un monarca en nombre de aquél, porque toda su autoridad legisladora descansa precisamente en que asume la voluntad entera del pueblo en la suya propia. Si no pretende otra cosa, sino que todo mejoramiento real o presunto sea compatible con el orden ciudadano, no podrá menos de permitir a sus súbditos que dispongan por sí mismos en aquello que crean necesario para la salvación de sus almas. [...]. Y hará agravio a la majestad de su persona si en ello se mezcla hasta el punto de someter a su inspección gubernamental aquellos escritos en los que sus súbditos tratan de decantar sus creencias, ya sea porque estime su propia opinión como la mejor, en cuyo caso se expone al reproche: *Caesar non est supra gramnaticos*, ya porque rebaje a tal grado su poder soberano que ampare dentro de su Estado el despotismo espiritual de algunos tiranos contra el resto de sus súbditos.

1.5 La época actual es una época "de Ilustración" pero no "ilustrada"

Si ahora nos preguntamos: ¿es que vivimos en una época *ilustrada*? la respuesta será. no, pero si en una época de *Ilustración*. Falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación, ni tan siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón en materia de religión. Pero ahora es cuando se les ha abierto el campo para trabajar libremente en este empeño, y percibimos inequívocas señales de que van disminuyendo poco a poco los obstáculos a la ilustración general o superación, por los hombres, de su merecida tutela [...].

Un príncipe que no considera indigno de sí declarar que reconoce como un *deber* no prescribir nada a los hombres en materia de religión y que desea abandonarlos a su libertad, que rechaza, por consiguiente, hasta ese pretencioso sustantivo de *tolerancia*, *es* un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad, agradecidos, le encomien como aquel que rompió el primero, por lo que toca al gobierno, las ligaduras de la tutela y dejó en libertad a cada uno para que se sir-

viera de su propia razón en las cuestiones que atañen a su conciencia [...]. Este espíritu de libertad se expande también por fuera, aun en aquellos países donde tiene que luchar con los obstáculos externos que le levanta un gobierno que equivoca su misión. Porque este único ejemplo nos aclara cómo en régimen de libertad nada hay que temer por la tranquilidad pública y la unidad del ser común. Los hombres poco a poco se van desbastando espontáneamente, siempre que no se trate de mantenerlos, de manera artificial, en estado de rudeza.

1.6 La Ilustración debe considerar sobre todo las cosas de la religión

He tratado del punto principal de la Ilustración, a saber, la emancipación de los hombres de su merecida tutela, en especial por lo que se refiere a cuestiones de religión; pues en lo que atañe a las ciencias y las artes los que mandan ningún interés tienen en ejercer tutela sobre sus súbditos y, por otra parte, hay que considerar que esa tutela religiosa es, entre todas, la más funesta y deshonrosa. Pero el criterio de un jefe de Estado que favorece esta libertad va todavía más lejos y comprende que tampoco en lo que respecta a la *legislación* hay peligro porque los súbitos hagan uso *público* de su razón, y expongan libremente al mundo sus ideas sobre una mejor disposición de aquella, haciendo una franca crítica de lo existente [...].

1.7 Una paradoja: a mayor libertad civil, mayores límites a la libertad del espíritu del pueblo

Pero sólo aquel que, esclarecido, no teme a las sombras, pero dispone de un numeroso y disciplinado ejercitó para garantizar la tranquilidad pública, puede decir lo que no osaría un Estado libre: ¡*razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced*! Y aquí tropezamos con un extraño e inesperado curso de las cosas humanas; pues ocurre que, si contemplamos este curso con amplitud, lo encontramos siempre lleno de paradojas. Un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables; mientras que un grado menor le procura el ámbito necesario para que pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades. Porque ocurre que cuando la naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*) y hasta en los principios del gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más una *máquina*, un trato digno de él.

Tomado de: Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1998, pp. 25-37.

TEXTOS/ KANT

Capítulo XXVII

LA ILUSTRACIÓN EN FRANCIA

I. La *Enciclopedia*

La Enciclopedia: *origen, estructura, finalidad y principio fundamental*
→ § 1-6

√ La empresa principalmente representativa de la cultura del espíritu de la Ilustración francesa es una obra colectiva, dirigida por Denis Diderot (y Jean d'Alembert, hasta 1758): la *Enciclopedia o Diccionario de las ciencias, de las artes y de los oficios*. Publicada entre 1751 y 1772 con varias interrupciones debidas a ataques y a decretos de supresión de los volúmenes, la *Enciclopedia* resultó al final, una obra de 17 volúmenes de texto, más 11 volúmenes de tablas impresas sobre cobre que representan las artes y los oficios de la época.

La *Enciclopedia* fue un poderoso instrumento de difusión de una cultura renovada y crítica, orientada a romper con el ideal de saber erudito y retórico, y abierta a la historia, a la sociedad y al conocimiento técnico-científico. Entre los colaboradores más sobresalientes, además de Diderot y d'Alembert, se encuentran Voltaire, d'Holbach, Quesnay, Turgot, Montesquieu, Rousseau, Friedrich Melchor Grimm, Helvétius. La parte más original de la obra se refiere al tratamiento de las artes y oficios; en la línea de la concepción de Bacon, orientada a realizar una unidad entre teoría y práctica, fecunda en resultados útiles a la humanidad, la *Enciclopedia* fortaleció el rescate de las "artes mecánicas" que fue uno de los rasgos característicos de la revolución científica.

El *propósito fundamental de la Enciclopedia* fue la unificación de los conocimientos dispersos en el mundo, exponiendo el sistema y transmitiéndolo a las generaciones futuras, para que las obras de los siglos anteriores no fueran inútiles para los siglos venideros. El *principio fundamental* en el que se inspiran los enciclopedistas fue *atenerse a los hechos*, fieles a la tesis empirista según la cual todos los conocimientos humanos proceden de las sensaciones; partiendo de aquí, los enciclopedistas revaloraron las artes mecánicas, preparándose para acabar con el difundido prejuicio de la distinción entre artes liberales y artes mecánicas.

1. Origen de la *Enciclopedia*

La empresa que representa principalmente a la cultura y el espíritu de la Ilustración francesa, fue la obra colectiva de la *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*. La obra se originó por la idea del librero de París Le Breton, quien proyectó la traducción francesa del *Diccionario universal de las artes y de las ciencias* del inglés Ephraim Chambers. Pero, por varios desacuerdos, tal propuesta no se realizó. Entonces Denis Diderot cambió el plan del trabajo y junto con Jean d´Alembert apuntó a horizontes más ambiciosos.

En noviembre de 1750 se distribuyó el *Prospectus* de la *Enciclopedia* y se comenzaron a recoger las suscripciones que fueron numerosas desde el principio. El primer volumen apareció a finales de junio de 1751. Y las reacciones no tardaron en dejarse sentir en tonos vivaces, de modo que el 7 de enero de 1752 se publicó un decreto que suprimía los dos primeros volúmenes.

Estas dificultades se superaron con el apoyo de personajes de prestigio; en 1753 apareció el tercer volumen; y luego aparecieron los otros, uno por año, hasta que en 1757 se publicó el séptimo.

En este punto –dado el clima creado por el atentado contra el rey en 1757, y por el decreto real que contenía medidas más severas tendientes a controlar la imprenta de la oposición– los ataques contra la *Enciclopedia* se multiplicaron y tuvo como efecto la decisión de d´Alembert de retirarse de la empresa en 1758. Ni las insistencias de Voltaire y Diderot lograron hacerlo desistir de su decisión. De modo que, mientras Diderot permanecía como el único director de la obra y se echaba encima la responsabilidad y el agotador trabajo que exigía continuar con la obra, la *Enciclopedia* registraba la crisis más seria de toda su historia. En 1772 se imprimió el último de los diez volúmenes que faltaba.

2. Colaboradores y estructura de la *Enciclopedia*

La *Enciclopedia* fue un poderoso instrumento de difusión renovada y crítica; de una cultura que pretende romper con el ideal de conocimiento erudito y retórico, abierta a los problemas de la sociedad, la ciencia y la técnica.

Entre los colaboradores más sobresalientes de la *Enciclopedia* se encuentran, además de Diderot y d´Alembert, Voltaire, d´Holbach, Quesnay, Turgot, Montesquieu, Rousseau, Friedrich Melchor Grimm y Helvétius.

Sin embargo, se debe tener presente que la colaboración de Montesquieu se limitó a la palabra "gusto"; la de Turgot, a los términos "etimología" y "existencia" (en esta última

voz, Turgot siguiendo a Locke, parte de la existencia del yo, del mundo externo, de Dios); la contribución de Rousseau se relaciona sustancialmente con asuntos de música.

Algunos de los términos políticos y económicos más importantes manifiestan una línea moderada y reformista. Esto vale igualmente para expresiones teológicas que –confiadas a religiosos como Mollet, el de Prades y Morellet– intentaron conciliar las nuevas ideas con la más estricta ortodoxia. Otras polémicas resultaron de los términos filosóficos que, trabajados por Diderot, enfatizaron motivos antirreligiosos.

De gran importancia fue el peso dado, en la *Enciclopedia*, tanto a los términos históricos como a los artículos referentes a la investigación histórica y a los principios de la crítica histórica. Notables son los términos de matemáticas, física mecánica, redactados por d´Alembert.

3. Importancia dada a los oficios y a las técnicas, en la *Enciclopedia*

La parte más original es la que se refiere al tratamiento de las artes y oficios.

En la línea de la concepción baconiana, orientada a superar la verbosidad estéril de la vieja filosofía y a realizar, con esta finalidad, una unión entre teoría y práctica, que fuera fecunda en resultados útiles para la humanidad, la *Enciclopedia* fortaleció el rescate de las "artes mecánicas" que había sido uno de los rasgos característicos de la revolución científica.

Diderot quiso realizar este propósito incluso informándose en las tiendas de los artesanos. Quiso, además, adquirir algunas máquinas y realizar algunos trabajos; construyó, en ocasiones, máquinas fáciles y *realizó pésimos trabajos para enseñar a los otros a hacer los buenos*. Descubrió, según su propio testimonio, que en la *Enciclopedia* no podía describir ciertas maniobras y producciones sin haber manejado la máquina con sus propias manos y si no había visto formarse el producto ante sus propios ojos.

Confesó además que había comprobado *la ignorancia respecto de la mayor parte de los objetos que nos sirven en la vida y la necesidad de superar tal ignorancia*; reconoció que ignoraba los nombres de muchísimos artefactos y engranajes, que se había ilusionado anteriormente de tener un rico vocabulario y de tener necesidad, al contrario, de aprender de los artesanos una infinidad de términos.

Sin embargo, se ha advertido que en la *Enciclopedia* se describe el automatismo técnico de la máquina para hacer calzado, pero para Diderot, la *verdadera técnica* era la realizada por los artesanos tradicionales, de modo que a la máquina de vapor –que de ahí a

poco tiempo habría de adquirir una importancia social turbadora en verdad– se le prestó poca atención.

En todo caso, es verdad que con la *Enciclopedia*, la conciencia de la importancia esencial de las técnicas, adquiere nueva importancia y nueva dimensión cultural.

4. Finalidad de la *Enciclopedia*

Resumiendo, todo lo anterior se refiere a la historia, a los colaboradores y a los contenidos de la *Enciclopedia*.

Volvamos ahora a los principios filosóficos que orientaron la obra y a los fines que se propuso alcanzar.

Pues bien, "el orden enciclopédico de nuestros conocimientos –escribe d´Alembert en el *Discurso preliminar* a propósito del fin de la *Enciclopedia*– consiste en recoger en el menor espacio posible y por así decirlo, hacer que el filósofo asuma un punto de vista bastante elevado por encima de este laberinto, de modo que vea en su conjunto las ciencias y las artes principales, que abarque con una sola mirada los objetos de las especulaciones y las operaciones que puede realizar sobre estos objetos, que distinga las ramas generales de los conocimientos humanos, sus puntos de contacto y de separación, e incluso que entrevea los caminos ocultos que los relacionan".

En la voz "enciclopedia", de la *Enciclopedia*, se lee: "La finalidad de una enciclopedia es la de unificar los conocimientos dispersos por el mundo; de exponer el sistema y transmitirlo a los que vendrán después de nosotros; con el objeto de que las obras de los siglos pasados no sean inútiles para los siglos posteriores, a fin de que nuestros nietos, llegando a ser más instruidos, puedan, al mismo tiempo, ser más virtuosos y más felices, y para que nosotros no desaparezcamos sin haber merecido algo del género humano [...]. Nos hemos dado cuenta que la enciclopedia, sólo podía ser intentada en un siglo filosófico y que este siglo había llegado".

5. El principio inspirador de la *Enciclopedia*: atenerse a los hechos

El principio inspirador de la *Enciclopedia* es el de atenerse a los hechos. "No hay nada –se lee en el *Discurso preliminar*– menos discutible que la existencia de nuestras sensaciones; para probar que son el principio de nuestros conocimientos es suficiente con demostrar que pueden serlo. En efecto, en buena filosofía, cada deducción que parta de los hechos o verdades bien conocidas, es preferible a un discurso que se base sobre simples hipótesis, aunque sean geniales".

Justamente, partiendo de este principio, los enciclopedistas revaloraron las artes mecánicas, al punto que "la sociedad, si respeta con justicia a los grandes genios que la iluminan, no debe envilecer las manos que le sirven. El descubrimiento de la brújula es tan útil al género humano, como fue a la física la explicación de las propiedades de la aguja magnética".

Y los once volúmenes de tablas correspondientes a las artes y oficios, constituyen, entre otras cosas, un homenaje a la sagacidad, paciencia e ingeniosidad de los artesanos.

Los enciclopedistas observaron, que la opinión pública está más inclinada a admirar a los grandes hombres de las artes liberales y del conocimiento humanista; pero ha llegado el momento de levantar un monumento a los inventores de las máquinas útiles, a los descubridores de la brújula, a los constructores de relojes y cosas por el estilo. El desprecio por el trabajo manual está ligado a la necesidad que obliga a realizarlo: pero la mayor utilidad de las artes mecánicas está en que los científicos lo practiquen y la sociedad las honre.

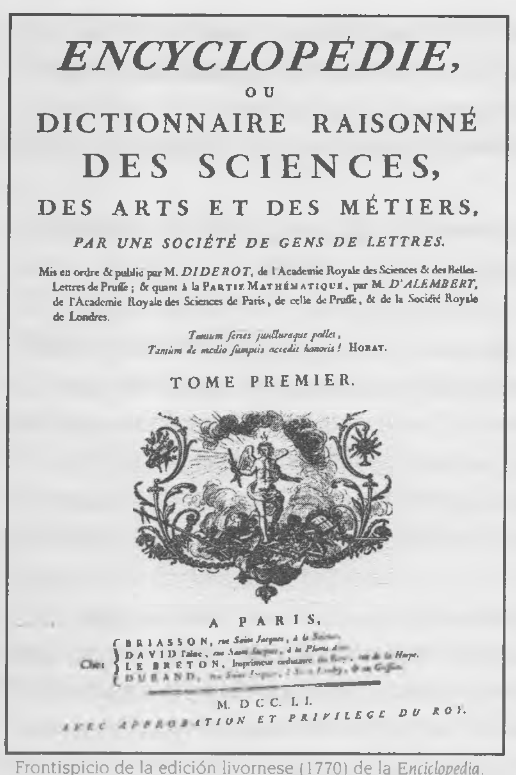
En la voz "arte", de la *Enciclopedia*, Diderot escribe que la distinción y la separación entre artes liberales y mecánicas, ha reforzado un nefasto prejuicio: según el cual "volverse a los objetos materiales y sensibles" constituye una "derogación de la dignidad del espíritu humano". Este prejuicio, añade Diderot, "ha llenado la ciudad de orgullosos razonadores y contemplativos inútiles y los campos de pequeños tiranos ignorantes, ociosos y desdeñosos".

Y es interesante anotar que los enciclopedistas se sintieron deudores, también en este tema, del Renacimiento italiano: "Sería injusto de nuestra parte, una vez que hemos entrado en los particulares susodichos, no reconocer nuestra deuda con Italia: ella nos ha dado las ciencias que fructificaron, en lo sucesivo, con tanta abundancia en toda Europa. Sobre todo debemos a Italia, las bellas artes y el buen gusto e innumerables modelos de inigualable perfección".

6. La idea general del saber que está en la base de la *Enciclopedia*

La idea del saber que sostiene a la *Enciclopedia* es la de Newton y Locke.

Se trata de un saber que va en contra "del sistema de las ideas innatas que conserva aún, luego de haber dominado por largo tiempo, algunos partidarios"; de un saber que va en contra del sistema de las ideas innatas porque, se dijo, encuentra su fundamento en el ámbito de las sensaciones. D´Alembert escribe: "La primera cosa que las sensacio-


ENCYCLOPÉDIE,

OU

DICTIONNAIRE RAISONNÉ

DES SCIENCES,

DES ARTS ET DES MÉTIERS,

PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.

Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. D'ALEMBERT, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.

Tantum series juncturaque pollet,
Tantùm de medio sumptis accedit honoris! HORAT.

TOME PREMIER.

A PARIS,

Chez BRIASSON, rue Saint Jacques, à la Science.
DAVID l'aîné, rue Saint Jacques, à la Plume d'or.
LE BRETON, Imprimeur ordinaire du Roy, rue de la Harpe.
DURAND, rue Saint Jacques, à Saint Landry, & au Griffon.

M. DCC. LI.

AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY.

Frontispicio de la edición livornese (1770) de la *Enciclopedia*.

nes nos revelan es nuestra existencia, por lo que, nuestros primeros conocimientos se refieren a nosotros mismos, es decir, el principio pensante que constituye nuestra naturaleza y que no es diferente de nosotros mismos; el segundo conocimiento que debemos a las sensaciones es la existencia de los objetos exteriores, entre los cuales está nuestro propio cuerpo".

Siguiendo a Bacon, d´Alembert distingue "tres maneras diferentes como el alma actúa sobre los objetos de nuestros pensamientos". "Estas tres facultades, forman las tres distinciones generales de nuestro sistema, los tres objetos de los conocimientos humanos, la historia que se refiere a la memoria, la filosofía que es el fruto de la razón y las bellas artes que surgen de la imaginación", escribe d´Alembert. La historia "al unirnos a los siglos pasados mediante el espectáculo de sus vicios y virtudes, de sus conocimientos y sus errores, transmite los nuestros a los siglos venideros".

Por otra parte, en opinión de d´Alembert, los mayores frutos de la razón los encontramos en los resultados de la ciencia y "los sueños de los filósofos, gracias a las cuestiones metafísicas, no merecen puesto alguno en el conjunto de los conocimientos reales adquiridos por el espíritu humano".

II. D´Alembert y la filosofía como "ciencia de los hechos"

Los principios de cada ciencia se encuentran en los hechos simples → § 2

√ El canon de fondo que guía la teoría del conocimiento de Jean Baptiste Le Rond d´Alambert (1717-1783), es que los verdaderos principios de cada ciencia se encuentran en *los hechos simples* y conocidos, atestiguados por las sensaciones.

Por consiguiente, *la filosofía, ha de ser la ciencia de los hechos* y debe volver la espalda a los sistemas, más aptos para lisonjear a la imaginación; el Settecento es el "siglo de la filosofía" porque él, siguiendo por el camino de la nueva y verdadera filosofía de Bacon, Locke y Newton, se inclina a *la crítica, la experimentación y el análisis.*

√ En cuanto a la religión, d´Alembert es evidentemente un deísta: la razón, partiendo de las leyes inmutables que advierte en la naturaleza, llega a comprender la existencia de Dios como autor de un orden del universo y extraño a las vicisitudes humanas. Por eso, la religión de hecho no fundamenta la moral, que es una cuestión natural, es decir, racional, porque también las ideas morales, en último término, se refieren a la sensaciones.

El *deísmo*
→ § 3-4

Vida y obra de d'Alembert

Jean Baptiste le Rond d´Alembert, nació en París en 1717. Hijo de un oficial y de una aristócrata, fue presentado en el atrio de la iglesia de Saint-Jean-le-Rond, de donde recibió precisamente su nombre. Criado por una plebeya, el padre le concedió una pensión y así pudo hacer sus estudios. Primero se interesó por el derecho y la medicina; pero luego se dedicó a las matemáticas. Admitido en la Academia de las Ciencias, siendo aún muy joven, publicó en 1743 el *Tratado de dinámica* y al año siguiente el *Tratado del equilibrio y del movimiento de los fluidos*. Las *Investigaciones sobre las cuerdas vibrantes*, son de 1746; mientras que las *Investigaciones sobre las precesiones de los equinoccios y sobre la nutación del eje de la tierra* son de 1749.

El trabajo de la *Enciclopedia* lo absorbió un poco más de un año, pero se separó de ésta y de Diderot en 1758 y poco después también rompió con Rousseau.

Los *Elementos de filosofía*, en los que d´Alembert exalta el "siglo filosófico" y describe la propia doctrina del progreso, aparecieron en 1759. Las *Reflexiones sobre la poesía son de* 1761; *la Historia de los jesuitas*, de 1765, mientras que en 1754 habían sido publicadas las *Reflexiones sobre diversos aspectos importantes del sistema del mundo*. Por petición de Federico II, d´Alembert escribió los *Esclarecimientos*, que habían de añadirse a los *Elementos de filosofía* y que se publicaron en 1767.

En 1772 d´Alembert fue nombrado secretario perpetuo de la Academia de Francia. Murió en París, en 1783.

2. La filosofía como ciencia de los hechos

Ya vimos algunas ideas de d´Alembert cuando se habló de la *Enciclopedia*. Lo que aquí nos interesa es reafirmar que el canon de fondo que guía la teoría del conocimiento de d´Alembert es el de que la razón no debe abandonar nunca su contacto con los hechos.

Entonces, la filosofía ha de ser la ciencia de los hechos.

Por consiguiente, debe darle la espalda a los sistemas: la filosofía, aun esforzándose por gusto, no puede olvidar que su principal finalidad es la de instruir.

D´Alembert anota agudamente que el espíritu filosófico "tan de moda, hoy en día", en nuestro siglo "inclinado a la experimentación y al análisis", sobrepasa sus límites y "parece que quisiera introducir aun en el campo de los sentimientos, discusiones áridas y didácticas". Ciertamente, no se puede negar, comenta d´Alembert, que esto perjudica a los progresos de las bellas letras, porque [...] también las pasiones y el gusto tienen su lógica, pero depende de principios muy diferentes a los de la lógica ordinaria [...]". Y sin embargo, insiste d´Alembert, "es necesario [...] admitir que tal espíritu de discusión ha contribuido a liberar nuestra literatura de la ciega admiración por los antiguos; nos ha enseñado a no apreciar en ellos las bellezas que estaríamos obligados a admirar también en los modernos [...]".

Luego, *"el siglo de la filosofía" es el siglo de la crítica y del análisis y la filosofía es ciencia de los hechos*, de modo que no debe perderse en aquellas vagas e inútiles conjeturas de las viejas metafísicas, en las que en vez "del examen profundo de la naturaleza y del gran estudio del hombre" encontramos "demasiadas cuestiones frívolas sobre seres abstractos y metafísicos"; ni tampoco deberá confundirse con la escolástica que formó la "pseudociencia de los años oscuros".

La filosofía nueva y verdadera es la de Bacon, Locke y Newton, aunque no deben olvidarse algunos méritos de Descartes y Leibniz. En todo caso, afirma d´Alembert: "La filosofía que constituye la pasión dominante de nuestro siglo, parece que quisiera recuperar, con los progresos que se han logrado entre nosotros, el tiempo perdido y reivindicarse de esa especie de desprecio que nuestros padres habían profesado respecto de ella"

3. Deísmo y moral natural

En cuanto a la religión, d´Alembert a veces parece que reconociera un cierto valor a la revelación. Sin embargo, a pesar de eso, claramente es un *deísta*. Dios es el autor del orden del universo y con la razón llegamos a captar su existencia partiendo de las leyes

inmutables que dominan la naturaleza. Pero este Dios, ordenador de la naturaleza, es, en opinión de d´Alembert, extraño a las vicisitudes humanas. La religión, en síntesis, ni fundamenta ni ha de unirse a la moral, la cual es y se mantiene una cuestión natural, es decir, racional.

4. Límites del conocimiento racional

De cuanto se ha dicho, resulta evidente la confianza de d´Alembert en la razón: aquella controlada por la experiencia.

Y sin embargo, según él, existen asuntos –y de primera importancia– frente a los cuales nuestra razón permanece incapaz y cuya solución "está por encima de nuestras luces". Por ejemplo, ¿cómo las sensaciones producen las ideas? ¿Cuál es la naturaleza del alma? También: ¿en qué consiste la unión del cuerpo con el alma y su influencia recíproca?, ¿los hábitos son propios del cuerpo y del alma, o sólo de esta última? ¿En qué consiste la desigualdad de las almas? ¿Es inherente al alma o depende únicamente del cuerpo, la



D'Alembert (1717-1783), en un retrato de Quentin de la Tour (París, Louvre), es un representante de gran importancia del "siglo de la filosofía", es decir, del siglo propenso a la "experimentación" y al "análisis", fiero adversario de la "pseudociencia de los siglos oscuros"

educación, las circunstancias, la sociedad? ¿Cómo estos diversos factores pueden influir tan diferentemente sobre las almas, que de otro modo serían todas iguales, o cómo por sustancia pueden ser desiguales por naturaleza? ¿Por qué los animales, con órganos semejantes a los nuestros, con sensaciones iguales y en ocasiones más vivas, quedan encerrados al nivel de la sensibilidad, sin saber profundizar en ella, como nosotros, una cantidad de ideas abstractas y reflejas, los conceptos metafísicos, las lenguas, las leyes, las ciencias, y las artes? En fin, ¿hasta dónde la reflexión puede llevar a los animales y por qué no más allá? Las ideas innatas son una quimera rechazada por la experiencia; pero el modo como nosotros adquirimos las sensaciones y las ideas reflejas, aunque basado en la experiencia, no por eso es menos incomprensible.

Pues bien, ante estos interrogantes y argumentos, "la inteligencia suprema –confiesa d´Alembert– puso ante nuestra débil vista un velo que en vano buscamos rasgar. Y es un triste destino para nuestra curiosidad y nuestro amor propio; pero es el destino de la humanidad. Debemos concluir que los sistemas, o mejor, el sueño de los filósofos sobre la mayor parte de las cuestiones metafísicas, no merecen puesto alguno en una obra que pretende retomar los conocimientos reales adquiridos por el espíritu humano". [Textos 1]

III. Denis Diderot: *del deísmo a la "hipótesis" materialista*

La concepción deísta y materialista de Diderot → §1

√ En los *Pensamientos filosóficos* (1746) Denis Diderot (1713-1784) polemiza con el ateísmo juntamente con la religión supersticiosa y sostiene una concepción claramente deísta: lo que conduce a Dios no son las pruebas ontológicas, sino el orden del mundo descubierto por la física y las ciencias de la naturaleza. Pero a partir de las *Cartas de los ciegos* (1748) Diderot substituye el deísmo por un pronunciado materialismo, en armonía con las investigaciones científicas de la época: el mundo es materia en movimiento, y de ahí procede también la vida, que se desarrolla gradualmente; no hay, por lo tanto, ningún Dios ordenador ni ningún finalismo.

1. El mundo, materia en movimiento

Denis Diderot (1713-1784), hijo de artesanos pudientes, fue educado por los jesuitas y orientado a la carrera eclesiástica. Pero al dejar los estudios eclesiásticos en 1728, se trasladó a París, en donde consiguió el título de *Magister artium* en la Sorbona en 1732. En París entró en contacto con los *philosophes* y conoció a Rousseau, d´Alembert y Condillac.

Para sobrevivir tradujo: *Historia de Grecia* de Stanyan, el *Diccionario universal de medicina* de James y el *Ensayo sobre el mérito y la virtud* de Shaftesbury.

Bajo la influencia de Shaftesbury, Diderot escribió y publicó en 1746 los *Pensamientos filosóficos*. En ese mismo año, comenzó el trabajo para la *Enciclopedia*. En 1748 publicó las *Cartas de los ciegos* y en 1753 la famosa *Interpretación de la naturaleza*. En 1759 comenzó a frecuentar el círculo de d´Holbach, en donde encontró a Friedrich Melchior Grimm, Saint-Lambert, Raynal y al italiano Galiani. Al período 1769-1770 pertenecen la *Conversación entre d´Alembert y Diderot*, *El sueño de d´Alembert*, *Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento*. De 1773 es la *Refutación de Helvétius*. En 1775, Catalina II, reina de Rusia, adquirió la biblioteca de Diderot, asignándole una pensión. Diderot fue a Petesburgo entre el 1773 y 1774, empeñado en la elaboración de proyectos de reforma. Entre tanto, se había trasladado a Holanda, en donde escribió la *Refutación de Helvétius*.



Denis Diderot (1713-1784) ideó y fue uno de los directores de la *Enciclopedia*. Fue el "escéptico" que creyó "sólo en lo que el uso legítimo de su razón y de sus sentidos demuestran como verdadero". Éste es un cuadro de Honoré Fragonard.

Durante los últimos años de su vida, dio su colaboración a Raynal para la obra *Historia de las dos Indias* en la que se presenta al comercio como el factor básico del progreso y de la civilización.

En los *Pensamientos filosóficos*, su concepción aparece decididamente deísta y por lo tanto contraria al ateísmo y a la religión positiva.

Para él, el mundo es una máquina admirable y bien montada. Tal máquina sólo puede ser creada por una inteligencia superior y perfecta, es decir, Dios. Lo que conduce a Él es el orden del mundo descubierto por la física y las ciencias de la naturaleza y no las presuntas pruebas de la ontología. "Las sutilezas de la ontología han creado, a lo sumo, escépticos; el mérito de hacer verdaderos deístas le pertenece al conocimiento de la naturaleza". En los *Pensamientos filosóficos*, por lo tanto, Diderot se muestra deísta convencido. Y está igualmente persuadido de su lucha contra la superstición de las religiones positivas y vivaces, son sus polémicas contra el cristianismo en particular.

Pero, sucesivamente, Diderot cambia la dirección de su pensamiento y (a partir de la *Carta de los ciegos* para llegar a la *Interpretación de la naturaleza*, a la *Conversación ente d'Alembert y Diderot* y al *Sueño de d'Alembert*) substituyó el deísmo por un *neospinocismo materialista* para el que vale el postulado: *Deus sive natura sive materia*. El mundo es materia en movimiento. Más allá de la materia en movimiento no nos es lícito afirmar nada más: "La hipótesis de un ser cualquiera puesto fuera del universo material, es imposible. No se debe nunca hacer hipótesis de este tipo porque nunca se puede inferir algo".

Por lo tanto, ningún Dios ordenador y ningún finalismo. Lo que existe es sólo materia en movimiento. De ahí surge también la vida, que se desarrolla gradualmente.

Como se ve, estamos frente a intentos de interpretación global que en el pasado llevaron a algunos analistas de Diderot a hablar de su metafísica materialista, pero actualmente parece más correcto hablar de tentativos de hipótesis generales en armonía con las investigaciones científicas de la época. En todo caso, se trata de hipótesis fuertemente inspiradas en el materialismo.

La Ilustración de Diderot cree en la razón ("si renuncio a la razón no tengo ningún guía") pero no en su omnipotencia. Por consiguiente, exalta la duda crítica, y llega hasta elogiar al escéptico verdadero, como "un filósofo que duda de todo lo que cree y que cree en aquello que un uso legítimo de su razón y de sus sentidos le demuestran como verdadero".

En realidad, según Diderot, "lo que jamás se ha puesto en discusión no ha sido nunca probado. Lo que no ha sido examinado sin prevención no ha sido bien examinado. Por consiguiente, el escepticismo es el primer paso de la verdad".

IV. *Condillac y la gnoselogía del sensismo*

√ En el *Tratado de las sensaciones* (1754), Étienne Bonnot, abad de Condillac (1714-1780) sostiene que la *sensación es el único principio que determina todos los conocimientos y al mismo tiempo el desarrollo de las facultades humanas*. Locke se equivocó cuando distinguió dos fuentes para nuestras ideas, los sentidos y la reflexión, porque *el juicio, la reflexión, las pasiones, todas las operaciones del alma no son sino la sensación misma transformada de diversas maneras.*

La sensación está en la base del conocimiento → § 1-3

E*n la base de nuestro conocimiento está, pues, la sensación*, y el conocimiento no es otro que la *sensación transformada*; y el único principio del desarrollo de nuestras facultades, partiendo de la sensación, consiste en el *placer* y en el *dolor*, que acompañan a las sensaciones de los sentidos. En esta perspectiva, es famoso el ejemplo de la *estatua* interiormente organizada como un hombre, de donde resulta que a éste le basta la apariencia de las cualidades sensibles, unida a la dependencia de los objetos a los que se refieren las sensaciones para no dudar de la existencia de las cosas, es decir, de otros seres fuera de nosotros; pero la naturaleza de estos pensamientos nos es desconocida.

√ En nada contrario a la concepción espiritualista de la vida, Condillac se opone a los *sistemas metafísicos* y la crítica a los mismos se reduce a la de aquellas nociones vagas, abstractas y generales, sin relación con la realidad, que llevan la máscara de principios de conocimiento. En el transcurso de los siglos, la lengua de la filosofía no ha sido otra cosa que un oscuro "argot" metafísico, cuyos principios no eran sometidos a discusión. La tarea de la verdadera filosofía es el análisis de esas nociones abstractas para reconducirlas a las sensaciones simples y para establecer relaciones entre las ideas. Ésta es la vida de la ciencia y que bien llevada es sólo una lengua bien hecha.

La tarea de la verdadera filosofía → § 4

1. Vida y obra de Condillac

Étienne Bonnot, que luego fue abad de Condillac, nació en Grenoble en 1714, hijo de una familia acomodada. Luego de la muerte del padre, Condillac fue llevado a Lyon, en donde estudió en el colegio de los jesuitas. Más tarde, pudo trasladarse a París: allí entró en el seminario de San Sulpicio y continuó sus estudios teológicos en la Sorbona. Sacerdote en 1740, se alejó progresivamente de los estudios teológicos para dedicarse exclusivamente a los filosóficos. Profundizó las teorías de Locke y de Newton. Leyó a Lamettrie, Voltaire y Bacon, y entró en contacto, mediante su protectora Mme. de Tencin, con los hombres más representativos de la cultura de la época: Diderot, Fontenelle, Marivaux, d'Alembert, Rousseau.

El primer trabajo filosófico de Condillac fue una *Disertación sobre la existencia de Dios*, que envió a la Academia de Berlín, presidida en ese momento por Maupertius. En esa *Disertación*, Condillac, partiendo del orden del universo y del finalismo manifestado en el mismo, reconoce la existencia de Dios. Sin embargo, la primera obra importante de Condillac fue *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, publicada en 1746. Esta es la finalidad que intentó realizar con dicha obra: "Nuestro primer propósito, que no debemos olvidar, es el estudio del espíritu humano, no para descubrir su naturaleza sino para conocer sus operaciones, estudiar de qué manera se desarrollan, y cómo debemos ejecutarlas para adquirir todo el conocimiento que podamos. Es necesario remontarse al origen de nuestras ideas, conocer su génesis, seguirlas hasta los límites que la naturaleza les ha puesto, llegando así a fijar la extensión y los límites de nuestros conocimientos y a reformar radicalmente la doctrina del entendimiento humano. Tales investigaciones pueden tener éxito sólo si se llevan con base en observaciones". La intención de fondo que estructura la obra es la de reducir "a un único principio todo lo concerniente al entendimiento".

En 1749 apareció el *Tratado de los sistemas*. Aquí, desarrollando las consideraciones metodológicas del *Ensayo*, Condillac quiso desenmascarar "el engaño de los sistemas", consistente en la "ilusión de conseguir gracias a ellos, conocimientos verdaderos, mientras que nuestros pensamientos versan en torno a palabras carentes de sentido riguroso. Los buenos sistemas para Condillac son aquellos que se apoyan en *hechos* bien comprobados. Con base en tal principio, critica los errores de filósofos que como Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza, ponen como fundamento de sus sistemas, principios abstractos, privados de contacto con la experiencia sensible factual. Luego de sus publicaciones, fue nombrado miembro de la Academia de Berlín, Condillac –después de que se le habían efectuado las primeras operaciones de cataratas y posteriormente de las discusiones con Berkeley y Diderot sobre la percepción, la visión y la realidad del mundo exterior– publicó en 1754 su obra más sistemática: *Tratado de las sensaciones*, en la que se retoma ciertamente la temática del *Ensayo* pero ampliada y profundizada, con la agudeza que fue la fortuna de Condillac. Justamente en el *Tratado* trae el ejemplo de la *estatua* (de la que hablaremos, más adelante), por el cual fue acusado de plagio respecto de Diderot y de Bufón, mientras que los teólogos (como el P. La Roche y el abad de Lignac), lo acusaron de materialismo. Condillac respondió a Bufón al año siguiente, en 1755, con el *Tratado de los animales*, en el que insertó –intencionalmente– su *Disertación sobre la existencia de Dios*, para demostrar que su sistema lleva a la religión natural y justifica el recurso a la verdad revelada.

En 1758 Condillac se trasladó a Parma, como tutor de Fernando de Borbón, hijo del duque de Parma y nieto de Luis XV. Su permanencia en Parma ejerció notable influencia

en muchos intelectuales italianos. Allí se quedó hasta 1767, y escribió (aunque lo publicó sólo en 1775) su *Discurso sobre los estudios* –de regreso a París, en 1767, fue nombrado miembro de la Academia en 1768. En 1772, luego de haber rechazado el cargo de tutor de los tres hijos del Delfín, se retiró al castillo de Flux (Loira), donde su sobrino y allí revisó sus obras, interesándose a fondo en asuntos agrícolas y económicos. En 1776, publicó el trabajo *El comercio y el gobierno considerados en su mutua relación*. La obra fue criticada duramente por los Fisiócratas. Escribió una *lógica*, por petición del conde Potocki que deseaba emplearla en las escuelas polacas. Esta obra salió en 1780, año de la muerte de Condillac. *La lengua de los cálculos* apareció póstumamente, en 1798.

2. La sensación como fundamento del conocimiento

En el *Tratado sobre las sensaciones*, la *sensación* es considerada como el *único principio que determina todas los conocimientos y juntamente el desarrollo de las facultades humanas*. Así, pretendía sobrepasar a Locke, para encontrar una base sólida a su Empirismo filosófico, con orientación sensista. Condillac escribe: Locke "distingue dos fuentes de nuestras ideas, los sentidos y la reflexión. Sería más exacto admitir *una sola*, ya sea porque la reflexión se identifica en su origen con la sensación misma, o porque ésta no es tanto una fuente de ideas cuanto el medio por el cual ellas fluyen de los sentidos". Locke "ha contribuido mucho a iluminarnos", aunque su pensamiento debe ser corregido por una parte y profundizado por otra. En efecto, "remontarse a la sensación no era [...] aún suficiente. Para descubrir el progreso de todos nuestros conocimientos y facultades, era cosa de extrema importancia distinguir lo que debemos a cada uno de los sentidos, investigación que no se había emprendido hasta ahora". Además, es necesario establecer y demostrar que "[...] de las sensaciones es de donde nace todo el sistema del hombre [...] . El *juicio, la reflexión, las pasiones, todas las operaciones del alma, en una palabra, son únicamente la sensación misma transformada de diversas maneras*".

El *Tratado sobre las sensaciones* se centra sobre esta verdad, "la única obra en la que el hombre ha sido despojado de todos sus hábitos. Estudiando el sentimiento en su origen, se nos demuestra cómo adquirimos el uso de nuestras facultades".

Pues bien, Condillac procede en la presentación de su concepción, de este modo:

a) Cuando tenemos una impresión que se ejerce sobre nuestros sentidos, estamos entonces frente a una *sensación* verdadera y propia.
b) Por otra parte, si el "espíritu se encuentra ocupado por la sensación, que conserva toda su viveza", entonces dicha sensación es *atención*.

c) Pero cuando una "sensación que no se registra actualmente, se nos ofrece como una sensación ya registrada" entonces ella se llama *memoria*: "La memoria no es más que la sensación transformada".

d) Pero si la atención se fija en una sensación en acto y en una sensación registrada en la memoria, entonces entre tales sensaciones puede establecerse una comparación. "Sin embargo [...] no se las puede comparar sin percibir en ellas alguna diferencia o semejanza: percibir estas relaciones significa juzgar". Por lo tanto, "las acciones de comparar y juzgar no son otra cosa que la atención misma: así, la sensación llega a ser sucesivamente atención, comparación y juicio".

e) Y al juzgar sobre los diversos aspectos de nuestras sensaciones, "la atención [...] es como una luz que se refleja de un cuerpo a otro para iluminarlos a los dos y yo la llamo *reflexión*. La sensación, después de ser atención, comparación, juicio, se identifica entonces con la reflexión misma". Luego: *en la base de nuestro conocimiento está la sensación*. El conocimiento no es sino *sensación transformada*.

Ahora bien ¿qué hay que no permite al alma que naufrague en un océano de sensaciones indiferentes, de las cuales una vale tanto como las otras? En síntesis, ¿por qué cosa es producida la atención?

Pues bien, responde Condillac, "el *placer* y el *dolor*, al interesar nuestra capacidad de sentir, son los que producen la atención, de la que surgen la memoria y el juicio". Comparamos estados presentes con pasados para ver si estamos mejor o peor. Juzgamos el goce de un bien que nos es necesario. La memoria, la atención, la reflexión, la imaginación, son juzgadas por el placer y el dolor: "El deseo no es [...] sino la acción de las mismas facultades que se atribuyen al entendimiento, la cual, siendo orientada hacia un objeto de la inquietud causada por su privación, dirige hacia allí la acción del cuerpo. Del deseo nacen las pasiones, el amor, el odio, la esperanza, el temor, la voluntad. Todo esto, una vez más, no es sino la sensación transformada".

Placer y dolor son así "el único principio del desarrollo de nuestras facultades [...]" y "nuestros conocimientos y nuestras pasiones son efectos del placer y del dolor que acompañan la impresión de los sentidos. Entre más se reflexione, más se persuadirá que esa es la única fuente de nuestra inteligencia y de nuestros instrumentos [...]". [Textos 2]

3. "Una estatua organizada interiormente como nosotros" y la construcción de las funciones humanas

Condillac imagina "una estatua organizada interiormente como nosotros y animada por un espíritu, carente, además, de toda clase de ideas", a fin de clarificar la idea de que

todos los conocimientos derivan de las sensaciones y que todas las facultades del alma deben su desarrollo a las sensaciones.

Supone, además, que la superficie de la estatua es de mármol de modo que permita el "uso de algún sentido" y se reserva "la libertad de entreabrirlos [los sentidos] según el arbitrio, a las diversas impresiones de las que son susceptibles".

Él comienza con dar a la estatua el sentido del olfato y se le hace *sentir* el aroma de una rosa. Enseguida se produce en la estatua la *atención*: "Al primer olor, la capacidad de sentir de nuestra estatua está orientada por completo a la impresión que se produce en el órgano"; la estatua, "comienza a gozar y a sufrir, porque si la capacidad de sentir está totalmente orientada a un olor agradable, hay placer; si se centra por completo en un olor desagradable, hay dolor".

Pero no sólo nace la *atención*; surge también la *memoria*, ya que a la estatua "el olor que siente no se le escapa ni cuando el cuerpo oloroso dejar de actuar sobre el órgano".

Luego la estatua sentirá otros olores y los *comparará*, formando juicios; y podrá además imaginar.

Así, con el uso de un sólo sentido (y de uno que "entre todos es el que parece que contribuye menos a los conocimientos del espíritu humano") la estatua contrajo diversos hábitos.

Condillac piensa haber demostrado, con el estudio de un solo sentido, que "las sensaciones implican a todas las facultades del alma": en otras palabras, las operaciones del entendimiento y de la voluntad (juicio, reflexión, deseos, pasiones, etc.) son sólo sensaciones que se transforman.

Luego del análisis del *olfato*, Condillac dirige consideraciones parecidas para el oído, el gusto, la vista y hace notar que debido a las sensaciones percibidas por estos sentidos, la estatua "aumenta el número de modos de ser", que "la cadena de sus ideas llega a ser más extensa y variada" y que sus deseos y sus goces se multiplican.

Sin embargo, si bien los sentidos del olfato, el oído, el gusto y la vista aumentan las ideas y fortalecen la vida de la estatua, no tiene aún la idea de una realidad externa diversa de las sensaciones que percibe. Y esta idea, la del mundo externo, le viene del *tacto*.

Condillac le da particular importancia al *tacto*. A éste se debe el *sentimiento* de la acción recíproca de las partes del cuerpo, al que Condillac llama *sentimiento fundamental*. Pero luego, cuando la estatua pasa sus manos sobre un cuerpo extraño, esta sensación le permite descubrir el mundo exterior, al que se le debe atribuir la causa de nuestras sensaciones. Así Condillac resuelve la cuestión de la objetividad de nuestros conocimientos.

Y no obstante, –de este modo– no todos los problemas son resueltos, como por ejemplo, la existencia o no en la realidad de las cualidades secundarias. La estatua, en efecto,

se preguntará: "¿Si realmente existen, en los objetos, sonidos, sabores, olores, colores?". Desde luego, "la estatua no necesita, en opinión de Condillac, una certeza mayor de la que tiene: la apariencia de las cualidades sensibles basta para que nazcan deseos, para iluminarla en su conducta y para constituir su felicidad o infelicidad, mientras que por otra parte, la dependencia en la que se encuentra respecto de los objetos, a los que por necesidad ha de remitir sus sensaciones, no le permite dudar que existan otros seres fuera de sí. Pero, ¿cuál es la naturaleza de estos pensamientos? Ella lo ignora, y nosotros sabemos tanto como ella: todo lo que entendemos es que las llamamos *cosas*.

4. La ciencia como lengua bien hecha

Según Condillac, dicha concepción del conocimiento no va a chocar contra la visión espiritual más general del hombre, la vida y el mundo. En el fondo, *dentro* de la estatua hay un alma, y está "interiormente organizada como nosotros". El alma existe y es diferente del cuerpo. Y en opinión de Condillac, incluso se puede probar que ella es inmortal y que Dios existe. Luego, sin ser contrario a la concepción espiritualista de la vida, él –fiel a sus principios gnoseológicos– se opone a los *sistemas metafísicos*. En el *Tratado de los sistemas*, distingue tres géneros de sistemas: los que se basan en principios que son apenas máximas muy generales y abstractas; los que asumen como principios hipótesis también abstractas y concebidas para dar razón de hechos que no se explican de otro modo; y, por último, sistemas que hunden sus raíces en hechos bien establecidos. Las metafísicas antiguas fueron construidas sobre principios abstractos generales, sin contacto con la realidad, pero igualmente la metafísica de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz. Condillac critica agudamente dichos sistemas, persuadido de que "los principios abstractos son inútiles y peligrosos". Y lo malo es que "la educación ha acostumbrado tan tenazmente a los hombres a contentarse con nociones vagas, que pocos son capaces de decidirse a abandonar por completo el uso de tales principios [...]. Así, los efectos de un método semejante son, con frecuencia, irremediables".

Por lo tanto, la crítica a los sistemas metafísicos se reduce a la de aquellas nociones vagas, abstractas, que llevan la máscara de conocimiento. Dice Condillac: "Los filósofos son quienes han llevado las cosas a tal grado de desorden. Han hablado mucho inapropiadamente cuanto han querido hacerlo de todo [...]. Sutiles, originales, visionarios, ininteligibles, con frecuencia han tenido el temor de no ser lo suficientemente oscuros y han querido ocultar con un velo sus conocimientos verdaderos o sus supuestos saberes. Así, en el transcurso de muchos siglos, la lengua de la filosofía no ha sido otra cosa que una jerga". Y se estableció la "deplorable" máxima según la cual *no es necesario someter los princi-*

pios a discusión. De tal manera, no debiéndose discutir los principios, y siendo estos vagos, incontrolados e incontrolables, no hay error en el que no se pueda resbalar.

Con los sistemas metafísicos abstractos no se hace sino "acumular errores innumerables, y el espíritu debe contentarse con nociones vagas y palabras sin sentido"; mientras que con la filosofía –que está atenta a analizar las nociones abstractas y a reconducirlas a sensaciones simples y preocupada por los correctos mecanismos que establecen las relaciones entre las ideas–, "se adquiere un número más limitado de conocimientos, pero se evita el error, el espíritu se hace recto y elabora siempre ideas rigurosas".

Éste es el camino de la ciencia: y en efecto, "una ciencia bien conducida no es sino una lengua bien hecha".

5. Tradición y educación

Condillac, al resumir el *Tratado de las sensaciones*, escribió: "De las sensaciones, pues, nace todo el sistema del hombre: sistema completo, cuyas partes están unidas y se sostienen recíprocamente". Si las sensaciones se redujeran a la necesidad de nutrirse, entonces, la capacidad del hombre se entorpecería y se repetiría "la situación de aquel niño, de unos diez años., que vivía entre los osos y que fue encontrado en 1694, en las selvas que separan a Lituania de Rusia. No daba señal alguna de razón, caminaba sobre los pies y las manos, no tenía lenguaje y formaba sonidos que no se parecían en nada a los del hombre. Pasó mucho tiempo antes de que pudiera proferir alguna palabra y lo hizo de manera demasiado bárbara".

Por consiguiente, es necesario educar *los sentidos del hombre*, proporcionándoles la misma experiencia que la humanidad



Étienne Bonnot, abad de Condillac (1714-1780), fue defensor del sensismo, teoría según la cual todo el sistema cognoscitivo del hombre nace de las sensaciones. Se reproduce aquí un retrato obra de Ch. Chardon.

ha realizado en su largo camino; de este modo, la mente llegará a la ciencia y a las artes, punto de llegada de toda la historia humana. Al término de la tarea educativa, el hombre deberá sacar la misma conclusión de la estatua de la que se habla en el *Tratado de las sensaciones*: "Tomo precauciones, que considero necesarias, para mi felicidad, invito a los objetos a que me contribuyan y me parece que estoy rodeado de seres amigos y enemigos. Instruido por la experiencia, examino, decido antes de actuar [...]. Me comporto de acuerdo con mis convicciones, soy libre y hago un mejor uso de mi libertad, en la medida en que he adquirido más conocimientos [...]. Poco me importa saber si estas cosas [que me rodean] existen o no. Tengo sensaciones agradables y desagradables y me afectan como si expresaran las mismas cualidades de los objetos a los que soy inducido a atribuirlas y esto basta para velar por mi conservación".

V. *Materialismo ilustrado*: La Mettrie, Helvétius, d'Holbach

El *materialismo ilustrado* → § 1

√ El *materialismo* es la concepción según la cual la actividad mental (o alma o espíritu), depende de *manera causal* de la materia. Ahora bien, con los ilustrados La Mettrie, Helvétius y d'Holbach, el materialismo se presenta como *una teoría que pretende ser verdadera*; de este modo, la *res cogitans* de Descartes se reduce a la *res extensa*.

El *hombres es una máquina*: La Mettrie→ § 1

La obra más famosa de Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751) es *El hombre máquina* (1748), en la cual el hombre es presentado como una máquina compleja de la que es difícil hacerse, en poco tiempo, una idea clara y por consiguiente definirla; sólo *a posteriori* es posible alcanzar el mayor grado de probabilidad posible sobre el asunto, y los hechos empíricos demuestran que los estados del espíritu corresponden a los estados del cuerpo, de modo que no es posible distinguir el alma del cuerpo. El "alma", pues, no es más que una palabra vacía, a la que no corresponde idea alguna: el hombre es una máquina y no existe, en todo el universo, más que una única sustancia, modificada de diversas maneras.

La sensación fundamenta la vida mental: Helvétius → § 2

√ Según Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), la *sensación* es la base de toda la vida mental, mientras que el *interés* es el principio de la vida moral y social. Las ideas son infinitas y el criterio de elección de su valor es un criterio *pragmático*: tanto en el campo ético como en el especulativo, en efecto, el interés personal es el que determina el juicio de cada individuo y el interés general es el que determina el de las naciones. La *sabiduría* consiste en unir el interés privado con la virtud pública.

En su *Sistema de la naturaleza* (1770), Paul Heinrich Dietrich d´Holbach (1723-1789) sostiene que el hombre es obra de la naturaleza y sometido a sus leyes, de las que no puede librarse ni con el pensamiento. La distinción entre *hombre físico* y *hombre espiritual* es, por lo tanto, desviante porque el hombre es un ser puramente físico que, para todas sus exigencias, debe recurrir a la física y a la experiencia; esto vale también para la religión, la moral, la política. Hablar de la libertad del hombre no tiene sentido: cada hombre, y cada sociedad, tiende naturalmente a la felicidad y las *leyes civiles*, a las que los hombres se supeditan en vista de la propia felicidad, son *leyes naturales*, aplicadas a las circunstancias y a las opiniones de una sociedad particular.

El hombre es obra de la naturaleza: d'Holbach → § 3

1. El "hombre máquina" de La Mettrie

Teniendo en cuenta que en Diderot el materialismo es aún un *programa de investigación*, con La Mettrie, Helvétius y d´Holbach, se presenta como una *teoría que pretende ser verdadera*, en cuanto está corroborada firmemente por los resultados de la ciencia y en particular por los de la medicina. De modo que la *res cogitans* de Descartes pierde su autonomía y se reduce a la *res extensa*, con la consecuencia que entonces el mecanicismo de Descartes se convierte en materialismo metafísico.

Julien Offroy de La Mettrie (o Lamettrie), nació en Saint-Malo en 1709. Estudió en Caen y luego en París, obtuvo el grado de médico. Sucesivamente se trasladó a Leiden (Holanda) de 1773 a 1734, en donde fue discípulo del famoso médico Hermann Boerhaave (1668-1738) el cual era conocido como ateo y spinocista, al afirmar que los *procesos vitales* pueden reducirse y expresarse en *términos químicos*. En 1745, La Mettrie publicó la *Historia natural del alma*. Ahí, en el *Discurso preliminar*, afirma que: "Escribir como filósofo, significaría [...] enseñar el materialismo".

En 1746, La Mettrie fue expulsado de Francia y se refugió en Holanda. Pero también allí las cosas empeoraron: publicó, en Leiden, en 1748, su obra más célebre *El hombre máquina*; pero por orden de un magistrado, fue quemada.

Expulsado de Holanda, encontró asilo junto a Federico II de Prusia, quien le concedió una pensión, además de admitirlo en la Academia de la Ciencias de Berlín. Al período berlinense pertenecen las obras: *El hombre planta* (1748), *El anti-Séneca o discurso sobre la felicidad* (1750), *Reflexiones filosóficas sobre el origen de los animales* (1750); *El arte de gozar* (1751), *Venus física o Ensayo sobre el origen del alma humana* (1751). Murió en 1751.



Julián Offroy de La Mettrie (1709-1751) es el autor de la obra El *hombre máquina* (1748) en la que el hombre es presentado como una máquina tan comleja que resulta imposible hacerse de ella una idea clara y definitiva. Grabado de Achille Ouvrè de un original de C. F. Schmidt.

En su obra más famosa, El *hombre máquina*, La Mettrie escribe: "El hombre es una máquina tan compleja que es imposible hacerse de buenas a primeras una idea clara y por consiguiente poderla definir. Por eso, todas las investigaciones hechas por los más grandes filósofos *a priori*, es decir, buscando, por así decirlo, servirse de las alas del ingenio, han sido vanas. Así, sólo *a posteriori*, o sea, buscando desenredar y descubrir el alma por los órganos del cuerpo, es posible, no digo descubrir con evidencia la naturaleza misma del hombre, sino alcanzar el mayor grado de probabilidad posible sobre el tema". De esto se sigue que es necesario armarse "del bastón de la experiencia" y dejar caer "las vanas charlatanerías de los filósofos".

Los hechos empíricos demuestran que los estados del alma son siempre correlativos a los estados del cuerpo, de modo que no es posible distinguir el alma del cuerpo. Por lo tanto, escribe La Mettrie: "El alma no es [...] sino una palabra vacía, a la que no corresponde ninguna idea, y de la que ningún hombre razonable debe servirse sino para designar la parte pensante de nosotros. Una vez admitido el mínimo principio del movimiento, los cuerpos animados tienen todo lo necesario para moverse, sentir, pensar, arrepentirse, en una palabra, para comportarse, tanto en la vida física como en vida moral, que depende de aquella [...]".

La conclusión de La Mettrie es que: "El hombre es una máquina y que en todo el universo no existe sino una única sustancia, modificada de diversas maneras". Con esto, dice La Mettrie: "No es que ponga en duda la existencia de un ser supremo; al contrario, creo que existe en su favor un alto grado de probabilidad". Pero, en todo caso, tal existencia de Dios "no demuestra la necesidad de un determinado culto con preferencia a otro, se trata de una verdad teórica que en la práctica no encuentra mucho uso [...]".

2. Helvétius: la sensación, principio de la inteligencia y el interés principio de la moral

Si el *sensista* Condillac es decididamente espiritualista, el *sensista* Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), es decididamente materialista.

Nacido en París, de una familia originaria del Palatinado, Helvétius estudió con los jesuitas, antes de entrar en la Universidad había leído el *Ensayo* de Locke, del que quedó profundamente influenciado.

Terminados los estudios jurídicos, trabajó como contratista general de las finanzas. En 1737, salió su primer escrito con el título de *Epístola sobre el amor al estudio* que, luego junto con otros ensayos, formó *La felicidad*, obra que se publicó póstumamente, en 1772, en Londres. También después de su muerte se publicó, en Londres, *El hombre, sus facultades intelectuales y su educación* (1772), en donde se defiende la que puede ser denominada la omnipotencia de la instrucción. En todo caso, la obra célebre de Helvétius es la de *Sobre el espíritu* que, publicada en 1758, provocó una oleada de protestas que logró interrumpir el trabajo de la *Enciclopedia*.



Según Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), la sensación es el fundamento de toda la vida mental, mientras que el interés es el principio de la vida moral y social. Se reproduce aquí un grabado anónimo de la colección Spada, Milán.

Pero ¿cuáles son las tesis que Helvétius propone en *Sobre el espíritu*? Ante todo, el autor intenta descubrir lo que es la inteligencia y afirma que para esto: "Es necesario conocer cuáles son las causas que producen nuestras ideas". Pues bien, Helvétius opina que: "La sensibilidad física y la memoria, o hablando con más exactitud, la sola sensibilidad es la que produce todas nuestras ideas".

Por lo tanto, *la sensación* es el fundamento de toda la vida mental. Y, por otra parte, el interés es el principio de

la vida moral y social. "Sostengo –escribe Helvétius– que la inteligencia es el conjunto más o menos numeroso, no sólo de ideas nuevas, sino también de las que interesan al público; y que la reputación de un hombre inteligente no depende tanto del número y sutileza de las ideas, sino de su feliz elección".

Si una idea no es útil ni agradable ni instructiva para el público, entonces no se tiene ningún interés en estimarla; luego "el interés preside todos nuestros juicios". Y, por lo demás, "¿sobre qué otra balanza [...] se podría pesar el valor de nuestras ideas?". Éstas son infinitas y el criterio de selección de su valor, es, según Helvétius, un criterio pragmático: "Sería, en efecto, cosa bastante notable, descubrir que el interés general ha establecido el valor de las diversas acciones de los hombres; que les ha dado el nombre de virtuosas o viciosas o consentidas, según sean útiles, nocivas o indiferentes para el público y que este mismo interés ha sido el único dispensador de estimación o desprecio unidos a nuestras propias ideas".

Con base en tales presupuestos, Helvétius agrupa las ideas, como también las acciones, en tres clases:

a) *Ideas útiles*: "Entiendo con esta palabra, toda idea capaz de instruirnos y divertirnos".

b) *Ideas nocivas*: "Son aquellas que producen en nosotros una impresión contraria".

c) *Ideas indiferentes*: "Entiendo todas aquellas que, poco agradables en sí mismas o vueltas demasiado habituales, no producen casi ninguna impresión en nosotros".

Y "en todo tiempo y en todo lugar, tanto en el campo ético como en el especulativo, el interés personal es el que decide el juicio de cada uno, y el interés general, el que determina el de las naciones [...] en síntesis, siempre, ya sea de parte del público o de los individuos, el amor es el reconocimiento que alaba, el odio o la venganza, el que desprecia".

3. D´Holbach: "El hombre es obra de la naturaleza"

Paul Heinrich Dietrich, barón de Holbach, nació en Heidesheim, en el Palatinado, en 1723. Heredero de una enorme fortuna, se estableció pronto en París, donde realizó sus estudios y pasó su vida. Bien informado sobre las ciencias naturales y la tecnología, colaboró en la *Enciclopedia* con términos relativos a la física, la química, la metalurgia y la mineralogía. Amigo de los *philosophes*, quienes se reunían dos veces por semana, jueves y domingo, en casa de d'Holbach. Centro de estas conversaciones era indudablemen-

te Diderot. También Rousseau participó en los encuentros hasta 1753, a los que asistían también Lagrange (tutor en casa d´Holbach), Morellet, La Condamine, Helvétius, F. M. Grimm, el escritor Raynal (1713-1796), el economista F. Galiani (1728-1787) y otros. Al palacio de d´Holbach, además, eran invitados todos los extranjeros ilustres que pasaban por París. D´Holbach murió en 1789.

Entre sus escritos, los más notables son: *El sistema de la naturaleza* (1770), *La política natural* (1773), *El sistema social* (1773); *La moral universal* (1776). Escritos típicamente antirreligiosos son: *La crueldad religiosa* (1766), *La impostura sacerdotal* (1767), *Los sacerdotes desenmascarados o la iniquidad del clero cristiano* (1768); *Examen crítico de la vida y obras de san Pablo* (1770), *Historia crítica de Jesucristo* (1770), *El buen sentido o ideas naturales opuestas a las ideas sobrenaturales* (1772). (No todas las obras de menor importancia parecen ser auténticas).

El hombre es formado de la naturaleza y está circunscrito por ella en todos los sentidos y fuera de la naturaleza nada existe.

La distinción entre *hombre físico* y *hombre espiritual* lleva al error. Esto porque "el hombre es un ser puramente físico; el ser espiritual no es más que este ser físico considerado desde un determinado punto de vista, es decir, en relación con alguno de sus modos de actuar, debidos a su particular organización".

En resumen, "el hombre físico es el que actúa bajo el impulso de causas que pueden ser conocidas mediante los sentidos; el hombre espiritual es el hombre que actúa por causas físicas que nos son desconocidas por causa de nuestros prejuicios". Por consiguiente, el hombre "para todas sus exigencias" debe siempre recurrir "a la física y a la experiencia". Esto vale también para la religión, la moral, la política. Mediante la experiencia puede y debe captar estas cosas.

Entonces, el hombre está totalmente en la naturaleza "y en la naturaleza sólo pueden existir causas y efectos naturales". Por consiguiente, no tiene sentido hablar de un alma separada de un cuerpo. Como tampoco tiene sentido hablar de la libertad del hombre.

Todo hombre tiende naturalmente a la felicidad y "todas las sociedades se proponen el mismo fin; en efecto, el hombre vive en sociedad para ser feliz". La sociedad es sólo "un conjunto de individuos, reunidos por sus necesidades, con la intención de colaborar a la conservación y a la felicidad comunes". Ésta es la razón por la que cada ciudadano, con miras a la propia felicidad, "se obliga a someterse y a depender de quienes en ella son los depositarios de sus derechos e intérpretes de su voluntad".

En este sentido, las *leyes naturales*, que ninguna sociedad puede abrogar o suspender, son justamente las que están "fundadas en la naturaleza de un ser que siente, busca el bien y evita el mal, piensa, razona y desea incesantemente la felicidad".

Las *leyes civiles*, por lo tanto, no son sino "las leyes naturales aplicadas a las necesidades de una determinada sociedad o de una nación. Tales leyes no pueden contradecir a aquellas naturales porque en cada país el hombre es siempre el mismo, y tiene los mismos deseos, sólo pueden cambiar los medios para lograrlos".

VI. *Voltaire y la gran batalla por la tolerancia*

Rasgos biográficos → § 1

√ François-Marie Arouet (1694-1778) conocido con el pseudónimo de Voltaire, con su prosa sarcástica, cortante y elegante, con su pasión por la justicia y su ilimitado amor por la tolerancia, con su risa y sus broncas, es *el emblema de la cultura ilustrada*.

Núcleo doctrinal del deísmo → § 2

√ Para Voltaire no hay duda de que Dios existe y que es el gran ingeniero o maquinista que ideó, creó y reguló el sistema del mundo. Ahora bien, Dios creó el orden del universo físico, pero la historia (y el mal que se despliega en ella), es tarea del hombre. Éste es el núcleo doctrinal del *deísmo*. El deísta es alguien que sabe que Dios existe, pero que ignora cómo Dios castiga, favorece y perdona. La religión no consiste en las doctrinas de una metafísica ininteligible, ni en vanos aparatos culturales, sino en la adoración y en la justicia, en hacer el bien y someterse a Dios.

Por consiguiente, en nombre del deísmo, Voltaire es contrario al ateísmo, considerado como un monstruo bastante peligroso, como también al providencialismo teísta, pues los acontecimientos humanos no dependen de hecho de la Providencia, sino del entretejido de los acontecimientos y de las acciones de los hombres. Para el deísta, *la existencia de Dios no es un artículo de fe, sino el resultado de la razón*, mientras que la fe es sólo *superstición* y ésta es también todo lo que va mas allá de la adoración de un Ser supremo y de la sumisión a sus órdenes eternas; por eso, las religiones positivas, con sus creencias, sus ritos y liturgias, casi son completamente un cúmulo de supersticiones.

Contra el optimismo de los filósofos → § 3

√ Los horrores de la maldad humana y las penas de las catástrofes naturales son hechos claros y crudos que chocan con fuerza contra el optimismo de los filósofos, en particular contra la idea de Leibniz del "mejor de los mundos posibles". Ahora bien, sobre todo con la novela *Cándido o el optimismo* (1759), Voltaire desea quebrar la filosofía optimista que quiere *justificar todo*, incapacitándose así para captar las cosas. La solución de Voltaire es que "es necesario trabajar sin discutir y cultivar *nuestro huerto*": nuestro mundo no es el peor de los mundos posibles. pero tampoco es el mejor y porque está lleno de dificultades, es tarea de cada uno de nosotros no eludir *nuestros* problemas, aceptando las limitaciones humanas, para que este mundo pueda gradualmente mejorar o por lo menos no empeorar.

√ Voltaire combatió durante toda su vida la gran batalla por la *tolerancia*, que tiene su fundamento teórico en el hecho de que los hombres no pueden saber nada de los secretos del Creador por sí solos. La razón de la tolerancia recíproca está en que nuestro conocimiento es limitado y todos estamos sujetos al error; la intolerancia se mezcla en cambio con la tiranía y, por ejemplo en materia religiosa, es fuente de contradicciones terribles entre los diversos credos y entre las sectas de una misma religión. La tolerancia es el único remedio contra la discordia, que es la gran peste del género humano.

La gran batalla por la tolerancia
→ § 4

1 Vida y obra de Voltaire

François-Marie Arouet (conocido con el pseudónimo de Voltaire) nació en París en 1694, último de los cinco hijos de un adinerado notario. Luego de haber sido educado en casa del abad de Châteneuf, su padrino, en 1704 fue alumno del Colegio Louis Le-Grand, regentado por los jesuitas. Aquí mostró su vivaz precocidad; pero al recibir una herencia, dejó el colegio, frecuentó el círculo de jóvenes "librepensadores" y comenzó los estudios de derecho.

En 1713 en Holanda, acompañó en calidad de secretario, al marqués de Châteneuf (hermano de su padrino), quien era embajador de Francia. Pero una aventura amorosa con una joven protestante, hizo que la familia, alarmada, lo reclamara desde París.

Hizo circular dos composiciones irreverentes contra el Regente y fue obligado a un breve exilio en Sully-sur-Loire. A su regreso a París, fue arrestado y permaneció en las cárceles de la Bastilla por once meses (de mayo de 1717 hasta abril de 1718). En noviembre de 1718, se representó su tragedia *Edipo*, que obtuvo gran éxito. En 1723 escribió en honor de Enrique IV el poema *La liga*. Este poema fue publicado de nuevo en 1728 con el título de *Henriade*. Un noble, el caballero de Rohan, ofendido por el sarcasmo de Voltaire, lo hizo golpear brutalmente por sus servidores. Esto sucedió en 1726. Voltaire desafió a duelo al caballero de Rohan. Pero éste, como respuesta, hizo que lo encerraran nuevamente en la Bastilla.

Al salir de la prisión, partió en exilio para Inglaterra, en donde estuvo tres años y publicó la *Henriade*. En Inglaterra fue introducido por Lord Bollingbroke en los círculos de la alta cultura inglesa. Tuvo contacto con Berkeley, Swift, Pope y otros doctos ingleses. Estudió las instituciones políticas inglesas; profundizó el pensamiento de Locke y el de Newton.

El gran resultado de su permanencia en Inglaterra fueron sus *Cartas filosóficas sobre los ingleses*, que se publicaron por primera vez en inglés, en 1733 y luego en francés en 1734 (editadas en Holanda, circularon clandestinamente en Francia).

En estas *Cartas* Voltaire contrapuso la libertad inglesa al absolutismo político francés, expuso los principios de la filosofía empirista de Bacon, Locke y Newton y contrapuso la ciencia de Newton a la de Descartes. Ciertamente Voltaire no niega los méritos matemáticos de Descartes, pero sostiene que él "hizo una filosofía así como se hace una buena novela: todo se hace verosímil pero nada es verdadero". Escribe Voltaire que Descartes "se engañó: pero siguió un método riguroso y consecuente, destruyó las absurdas quimeras con las que la juventud estaba entusiasmada desde hacía dos mil años; enseñó a los hombres de su tiempo a razonar, incluso a servirse de las armas que les había prestado para defenderse contra él mismo. Si al final no pagó con buena moneda, es ya mucho que se haya puesto a sí mismo en guardia contra la falsa". Quien pagó con buena moneda fue Newton. La filosofía de Descartes es un "esbozo" de la de Newton, "una obra maestra".

Voltaire regresó a Francia en 1729. El 15 de marzo de 1730, muere la actriz Adrienne Lecouvreur, a cuyo cadáver, por ser ella una actriz, le fue negada la sepultura en tierra sagrada. Voltaire entonces escribió *La muerte de Mlle. Lecouvreur*, en donde evidenció la gran diversidad de esta odiosa sepultura con la que los ingleses dieron, en Wetminster, a la actriz Anne Oldfield. De 1730 es la tragedia *Brutus*; de 1731 es la *Histoire de Charles XII*; en 1732 Voltaire conoció el éxito triunfal de la tragedia *Zaïre*. En 1734 aparecieron, como se dijo, las *Cartas filosóficas sobre los ingleses*.

El Parlamento lo condenó y el libro fue quemado en el patio de la Curia Parlamentaria. Voltaire se escapó de París y halló refugio en el castillo de Cirey junto a su amiga y admiradora, la marquesa de Châtelet. Comenzó así una relación que debía durar por unos quince años. Y allí, en Cirey, se formó una agrupación en el que intervinieron intelectuales como Maupertius, Algarotti, Bernouilli.

El período de Cirey fue para Voltaire un tiempo feliz y fecundo. Escribió *La muerte de César* (1735), *Alcira* (1736), *Elementos de la filosofía de Newton* (1737), *La metafísica de Newton* (1740), y dos tragedias: *Mahoma* (1741) y *Merope* (1745).

Apoyado por el favor de Mme. de Pompadour, reconciliado con la corte, Voltaire fue nombrado por el rey historiógrafo de Francia, y el 15 de abril de 1746 fue elegido miembro de la Academia. Los relatos filosóficos, *Babuc, Memnon y Zadig* aparecieron en 1746, 1747 y 1748 respectivamente.

En 1749 Voltaire partió para Berlín, en donde Federico de Prusia le había ofrecido el puesto de chambelán. Recibido con grandes honores, Voltaire terminó el período prusiano de tres años, con un arresto.

A este período se remonta la primera edición de *El siglo de Luis XIV* (1751). En 1755, adquirió la finca "Les Délices", cerca de Ginebra. Allí le llegó la noticia del terrible terremoto de Lisboa y en 1756 publica el *Poema del desastre de Lisboa*.

Entre tanto, colaboró con la *Enciclopedia*. Además apareció, en siete volúmenes, su *Ensayo sobre la historia general y sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, obra conocida como *Ensayo sobre las costumbres*.

El *Poema sobre el desastre de Lisboa*, anticipó el tema que Voltaire retomó en *Cándido o el optimismo*, que apareció en 1759. En 1762, fue ajusticiado injustamente el comerciante protestante Jean Calas, acusado junto con su familia de haber asesinado a un hijo que pretendía hacerse católico. Voltaire entonces escribió el *Tratado de la tolerancia*, en el que, como se verá más adelante, denuncia despiadadamente y con intensa pasión humana los errores judiciales, el fanatismo, el dogmatismo y la intolerancia religiosa. Entre tanto, en 1758 había adquirido "Ferney" en donde se estableció definitivamente en 1760. De 1764 es el *Diccionario filosófico*; de 1765 la *Filosofía de la historia*, publicada en Holanda; de 1766 son *El filósofo ignorante*, el *Comentario al libro sobre delitos y penas* de Beccaria (cuyo ensayo había aparecido dos años antes, en 1764).

Aunque ya avanzado en edad, la actividad de Voltaire no cesó: en 1767 aparecieron las *Questions de Zapola*; el *Examen important de milord Bolingbroke*; la *Défense de mon oncle*; *L´ingénu*; en 1770-1772 los volúmenes de *las Questions sur l´Enciclopédie*. *La Bible enfin expliquée* apareció en 1776. El 10 de febrero de 1778, luego de veintiocho años de ausencia, Voltaire volvió a París, para la representación de su última comedia *Irene*. Durante el viaje, fue aclamado por la inmensa multitud al grito de "viva Voltaire".

Voltaire murió semanas más tarde, el 30 de mayo de 1778.

2. Defensa del deísmo contra el ateísmo y el teísmo

Hay *diccionarios* en los que el *volterianismo* se define como "la actitud de incredulidad mordaz respecto de las religiones".

Pero, ¿existe o no Dios, para Voltaire? Pues bien, en opinión de nuestro filósofo no hay duda alguna sobre la existencia de Dios. Para él, como para Newton, Dios es el gran ingeniero o maquinista que ideó, creó y reguló el sistema del mundo. El reloj es una prueba inapelable de la existencia de un relojero. Y Dios, en opinión de Voltaire, existe porque existe el orden del mundo. La existencia de Dios, en síntesis, es atestiguada por las "simples y sublimes leyes por las cuales los mundos celestes corren en el abismo de los espacios".

En el *Tratado de metafísica*, Voltaire escribe: "Luego de haber sido llevado de duda en duda, de conclusión en conclusión, [...] podemos considerar esta proposición: Dios exis-

te, como la cosa más verosímil que los hombres puedan pensar [...] y la proposición contraria como una de las más absurdas".

El orden del universo no puede provenir del azar "antes que nada porque en el universo hay seres inteligentes y ustedes no podrían probar que es posible que el sólo movimiento produzca inteligencia, en fin, porque, por la misma confesión de ustedes, se puede apostar uno contra el infinito que una causa inteligente anima al universo. Cuando se está bien solo ante el infinito, entonces nos sentimos sumamente pobres. Cuando vemos una bella máquina decimos que hay un maquinista y que éste debe poseer un ingenio excepcional. Ahora bien, el mundo es una máquina admirable; por lo tanto existe una inteligencia admirable, esté donde esté. Tal argumento, concluye Voltaire, es viejo pero no deja de tener vigencia".

Dios existe, pero también el mal. ¿Cómo conciliar la imponente presencia del mal con la existencia de Dios?

La respuesta de Voltaire es que Dios creó el orden del mundo físico, pero que la historia es asunto de los hombres.

Y ése es el núcleo doctrinal del *deísmo*. El deísta es uno que sabe que Dios existe; pero escribe Voltaire en el *Diccionario filosófico*, "el deísta ignora cómo Dios castiga, favorece y perdona; porque no es tan temerario que se ilusione con que sabe cómo actúa Dios". El deísta, además, "se abstiene [...] de adherir a alguna de las sectas particulares, que son todas íntimamente contradictorias. Su religión es la más antigua y difundida; porque la simple adoración de un Dios ha precedido a todos los sistemas de este mundo. Él habla una lengua que todos los pueblos pueden entender, aunque en lo demás no se entienden de hecho entre ellos. Sus hermanos están esparcidos desde Pekín hasta Cayena, todos los sabios son sus hermanos. Él piensa que la religión no consiste ni en las doctrinas de una metafísica ininteligible, ni en vanos aparatos, sino en la adoración y la justicia. Hacer el bien, ése es el culto; someterse a Dios, ésa es su doctrina [...]. Socorre al indigente y defiende al oprimido".

Voltaire es, por lo tanto, un deísta. Y justamente en nombre del deísmo rechaza el ateísmo: "Ciertos geómetras y no filósofos han rechazado las causas finales; pero los verdaderos filósofos las admiten y, retomando el dicho de un conocido escritor, mientras que un catequista anuncia a Dios a los niños, Newton lo demuestra a los sabios".

Además, Voltaire dice: "El ateísmo es un monstruo bastante peligroso en quienes gobiernan; lo es también en las personas de estudio, aunque su vida sea inocente, porque puede llegar de su estudio a los que viven en la plaza; y si no es tan funesto como el fatalismo, es casi siempre fatal para la virtud. Pero recordemos añadir que hoy hay menos

ateos de los que había: desde que los filósofos reconocieron que no hay ningún vegetal sin su semilla, ninguna semilla sin ningún fin, etc., y que el grano no nace de la podredumbre".

Por lo tanto, Voltaire es contrario al ateísmo. Y le es contrario porque él es deísta. Y para un deísta, *la existencia de Dios no es un artículo de fe sino resultado de la razón*. Por consiguiente, la existencia de Dios es hecho de razón. La fe, en cambio, es sólo superstición. Por eso las religiones positivas, con sus creencias, sus ritos y liturgias, son casi por completo un cúmulo de supersticiones.

No es asombroso que una secta considere supersticiosa a otra secta y a todas las demás religiones: "Los musulmanes, en efecto, acusan de superstición a todas las sociedades cristianas y son acusados por ellas. ¿Quién juzgará en este gran proceso? ¿Acaso la religión? ¿Quizá la razón? Pero cada secta pretende tener la razón de su parte. La decisión entonces se tomará a la fuerza, en la espera de que la razón penetre en un número de cabezas lo suficientemente grande como para lograr el desarme de la fuerza".

Voltaire hace una lista de supersticiones y concluye: "Menos supersticiones, menos fanatismo; menos fanatismo, menos desventuras". [Textos 3]

3. Crítica al optimismo de los filósofos

Como ya se dijo, según Voltaire, negar el mal es absurdo. Existe el mal: los horrores de la maldad humana y los sufrimientos de las catástrofes naturales no son invenciones de los poetas. Son hechos claros y crudos que chocan con fuerza decisiva contra el optimismo de los filósofos y contra la idea del "mejor de los mundos posibles".

Ya en el *Poema del desastre de Lisboa*, Voltaire se preguntaba el porqué del sufrimiento del inocente, la razón del "desorden eterno" y del "caos de las desventuras", que nos toca ver en este "el mejor de los mundos posibles"; y decía que si es verdad que "un día todo será bueno" y que ésa es nuestra esperanza, sin embargo, es una ilusión sostener que "hoy todo está bien".

Sin embargo, con *Cándido o el optimismo*, verdadera joya de la literatura ilustrada, Voltaire desea quebrar la filosofía optimista que lo quiere *justificar todo*, incapacitándose así para entender las cosas.

El *Cándido* es un relato tragicómico. La tragedia está en el mal, en las guerras, en los atropellos, en las enfermedades, en las opresiones, en la intolerancia, en la estupidez, en los hurtos, en las catástrofes naturales (como el terremoto de Lisboa), en el que Cándido y su maestro Pangloss (contrafigura de Leibniz), se encuentran; y la comedia está en la

insensata justificación que Pangloss y también Cándido, su alumno, procuran dar de las desventuras humanas.

¿Qué clase de maestro es Pangloss? "Él enseñaba la metafisicoteologocosmoloidiotologia. Demostraba admirablemente que no hay efectos sin causas y que en éste, el mejor de los mundos posibles, el castillo de Monseñor el barón era el más bello de los castillos y Madame la mejor baronesa posible. "Está probado, decía, que las cosas no pueden ser de otra manera: en efecto, porque todo está hecho para un fin, todo está hecho necesariamente para el mejor fin. Miren que la nariz está hecha para soportar los anteojos, y en efecto tenemos anteojos, las piernas fueron hechas para estar con ropa interior y en efecto tenemos ropa interior. Las piedras fueron hechas para ser talladas y hacer castillos y en efecto Monseñor tiene un magnífico castillo; el más poderoso barón de la provincia debe estar muy bien alojado y como los cerdos fueron hechos para ser comidos, nosotros comemos cerdos todo el año. Por consiguiente, quienes han dicho que todo marcha bien, han dicho una simpleza: es necesario decir que todo va de la mejor manera". Y de modo verdaderamente eficaz, Voltaire, de manera elíptica, compuso un relato que, con ironía llevada al extremo, muestra cómo lo contrario es ampliamente lo verdadero. El mundo "como va" es frecuentemente la antítesis de "cómo debería ir" según el optimismo. Y lo que les sucede a los protagonistas y la manera como lo interpretan, resultan la prueba abrumadora, bien orquestada con diversos juegos narrativos, con parodias punzantes y sátiras sarcásticas.

Pero Voltaire no critica sólo la interpretación abstracta de nuestro mundo como "el mejor de los mundos posibles", sino, por el contrario, critica en contraste todas las maldades que caracterizan al mundo como efectivamente va.

Entonces ¿qué puede hacerse para salir de los males del mundo?

Voltaire lo dice al final del relato con dos afirmaciones significativas: "Trabajemos sin discutir, es la única manera de hacer soportable la vida"; y sobre todo: "Es necesario cultivar *nuestro* huerto".

Este "cultivar *nuestro* huerto" no es una fuga de las obligaciones de la vida, sino el modo más digno de vivirla y de cambiar la realidad, en cuanto nos sea posible.

No todo es mal; y no todo es bien. Pero el mundo está lleno de problemas. Nuestra tarea es la de no eludirlos, sino la de enfrentarlos haciendo lo posible para resolverlos.

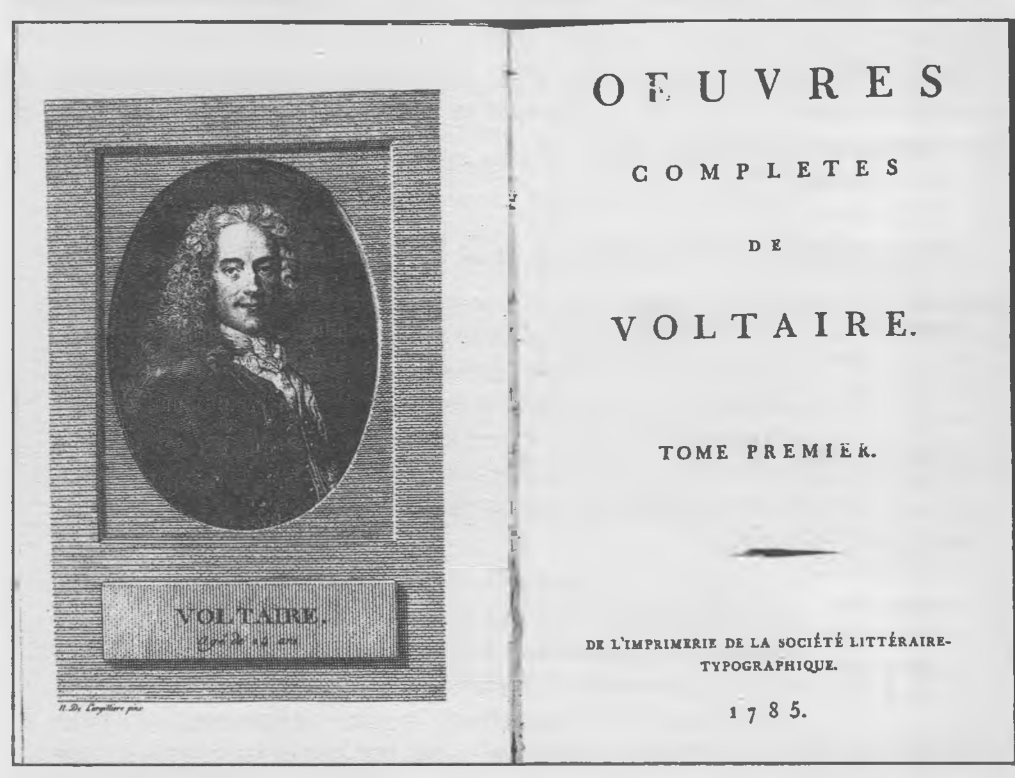
Nuestro mundo no es el peor de los mundos posibles, pero tampoco es el mejor. "Es necesario cultivar *nuestro* huerto", es decir, es necesario enfrentar *nuestros* problemas, aceptando las limitaciones humanas para que este mundo pueda mejorar gradualmente o por lo menos para que no empeore.

4 Los fundamentos de la tolerancia

Y precisamente para que este mundo llegue a ser más amable y la vida más soportable, Voltaire combatió, durante toda su vida, la gran batalla por la tolerancia.

Para Voltaire, la tolerancia encuentra su fundamento teórico en el hecho que, como lo han demostrado hombres como Gassendi y Locke, no podemos saber, por nosotros mismos, nada de los secretos del Creador. No sabemos quién es Dios, no sabemos qué es el alma, y tantas otras cosas. Pero hay quien reclame el derecho divino de la omnisciencia y he ahí la intolerancia.

En el *Diccionario filosófico*, en la voz "Tolerancia", se lee: "¿Qué es la tolerancia? Es la prerrogativa de la humanidad. Estamos embadurnados de debilidad y de errores; perdonémonos mutuamente nuestras estupideces, es la primera ley de la naturaleza".



OEUVRES

COMPLETES

DE

VOLTAIRE.

TOME PREMIER.

DE L'IMPRIMERIE DE LA SOCIÉTÉ LITTÉRAIRE-TYPOGRAPHIQUE.

1785.

Voltaire (1694-1778) fue el pensador más representativo de la cultura ilustrada y uno de los más fuertes defensores del principio de tolerancia.
El retrato que acompaña el primer volumen de las *Oeuvres completes* (1785) se ha tomado de un grabado contemporáneo al filósofo.

Nuestro conocimiento es limitado y estamos sujetos al error; aquí se ubica la tolerancia recíproca: "En todas las otras ciencias estamos sometidos al error. ¿Qué teólogo, tomista o escotista, osaría decir seriamente que está absolutamente seguro de su hecho? Y, sin embargo, las religiones están unas contra otras armadas y las sectas, al interior de las religiones, en general son terribles cuando se combaten recíprocamente.

Pero Voltaire dice: "Es claro que debemos tolerarnos mutuamente, porque todos somos débiles, incoherentes, sometidos a la inconstancia del error. Un junco doblado por el viento contra el fango ¿deberá acaso decir al junco vecino doblado en sentido contrario: 'Arrástrate como yo me arrastro, miserable, o te denunciaré porque te haces arrancar de raíz y quemar'? La intolerancia se entremezcla con la tiranía y 'el tirano es aquel soberano que no conoce otras leyes que su capricho, que se apropia de los bienes de los súbditos y luego los enrola para ir a apropiarse de los bienes de los vecinos'.

Pero volviendo a la intolerancia propiamente religiosa, lo que Voltaire sostiene es que la Iglesia cristiana ha estado casi siempre despedazada por las sectas. Pues bien "una discordia tan terrible que dura por tantos siglos es una lección clarísima de que debemos perdonar unos a otros los errores: la discordia es la gran peste del género humano y el único remedio es la tolerancia". [Textos 4]

VII. *Montesquieu: las condiciones de la libertad y el estado de derecho*

Montesquieu es uno de los padres de la sociología → § 1

√ Charles Louis de Secondat de Montesquieu (1689-1755) aplicando al estudio de la sociedad los criterios del método experimental, fue uno de los padres de la sociología. Estuvo de acuerdo con la fe ilustrada en la perfectibilidad del hombre y de la sociedad, renunció a la búsqueda de la mejor forma de Estado, apreciada por la literatura utópica e intentó restablecer en concreto las condiciones que garantizan, en los regímenes políticos, el *optimum* de la convivencia civil: la libertad.

El Espíritu de las leyes *analiza las diversas formas de gobierno* → § 2

√ En su obra maestra El *espíritu de las leyes* (1748) Montesquieu aplica con precisión a los hechos sociales, el análisis empírico según el método de las ciencias naturales. El *Espíritu de las leyes* es el conjunto de las relaciones (geográficas, climáticas, religiosas, económicas, morales, etc.), que caracterizan a un grupo de leyes positivas e históricas que regulan los comportamientos y las relaciones humanas en las diversas sociedades. En general, la ley es la razón humana en cuanto gobierna a todos los pueblos de la tierra, mientras que las *leyes políticas* no deben ser otra cosa que los casos particulares a los que se aplica la razón humana.

Por lo tanto, las leyes y los sistemas políticos han de ser necesariamente diversos de pueblo a pueblo, pero sin embargo es posible individualizar tres formas típicas de gobierno:

1) El *republicano*, en el cual el poder soberano es poseído por el pueblo en su totalidad, o por una parte del mismo.
2) El *monárquico*, en el cual un solo hombre gobierna, pero con base en leyes fijas e inmutables.
3) El *despótico*, en el cual uno solo gobierna pero sin ley ni regla, decidiendo todo según su voluntad y su capricho.

Estas tres formas típicas se basan en tres *principios éticos*:

1) La *virtud* para la forma republicana.
2) El *honor* para la monárquica.
3) El *temor* para la despótica.

Las dos primeras formas pueden corromperse y esto sucede cuando la corrupción arraiga ante todo en sus principios éticos; la tercera forma, la despótica, al contrario, es corrompida por naturaleza.

Teorización de la división de los poderes → § 3

√ La obra más importante de Montesquieu no es sólo análisis descriptivo y teoría política explicativa, sino que está imbuida de una gran pasión por la libertad. En efecto, Montesquieu busca en la historia y en la teoría las condiciones efectivas que permiten el disfrute de la libertad. En particular, él teorizó la *división de los poderes*, un eje que no puede ser eliminado de la teoría del Estado de derecho. De hecho, en un Estado la libertad consiste en el derecho de hacer todo cuanto está permitido por las leyes; en este sentido, aquellas no limitan la libertad sino que se la aseguran a cada ciudadano y la condición política y jurídica de la libertad está fundamentada, según Montesquieu, en la división de los tres poderes del Estado: el *legislativo*, el *ejecutivo* y el *judicial*. Cuando en una misma persona o en un mismo cuerpo de magistrado se concentran dos poderes o los tres, entonces no hay libertad.

1. Vida y obra de Montesquieu

Charles Louis de Secondat, barón de Montesquieu, nació en el castillo de La Brède, en los predios de Bordeaux, en 1689. Después de realizar sus estudios jurídicos primero en Bordeaux y luego en París, fue consejero (1714) y luego (1716), presidente de sesión del Parlamento de Bordeaux (es necesario recordar que antes de la revolución, los parlamentos franceses eran órganos judiciales). Montesquieu tuvo el cargo de presidente del Parlamento hasta 1728, cuando lo vendió. Y emprendió un viaje por Italia, Suiza,



Montesqieu (1689-1755) fue uno de los más grandes filósofos de la política de la Ilustración. Su tratado El espíritu de las leyes (en el que se encuentra el análisis teórico de la división de los poderes) tuvo mucho influjo.
El cuadro que aquí se reproduce, de autor anónimo, se conserva en el Museo histórico de Versalles.

Alemania, Holanda e Inglaterra. Allí permaneció por más de un año (1729-1731) y, estudiando la vida política inglesa, concibió una alta opinión de las instituciones políticas inglesas, que se encontrará en su obra mayor: *El espíritu de las leyes*. De Inglaterra volvió a Francia en 1731, se estableció en el castillo de La Brède en donde, fuera de algunas permanencias breves en París (había sido elegido miembro de la Academia en 1727), vivió trabajando en sus obras, hasta su muerte en 1755.

Monstesquieu escribió sobre diversos temas, tanto literarios como científicos, aunque su interés primordial –el de la ciencia política– se manifiesta ya en algunas de sus *Cartas persas*, publicadas anónimamente en 1721. En 1733 publicó *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia*, y las *Reflexiones sobre la monarquía universal*.

En 1748, luego de veinte años de trabajo publicó *El espíritu de las leyes*. A esta obra siguieron en 1750 la *Défense* y los *Eclaircissements*. El *Traité des devoirs* se perdió y sólo quedan algunos fragmentos y un resumen. También son importantes para una mejor comprensión los *Pensamientos* que dejó manuscritos.

2. "El espíritu de las leyes"

Montesquieu tuvo una gran confianza en las ciencias naturales y su esfuerzo consistió en indagar los acontecimientos sociales e históricos con el método de las ciencias naturales.

El análisis empírico de los hechos sociales, evidente ya en las *Cartas persas*, presente en las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia* es también típico de *El espíritu de la leyes* que, por muchos aspectos, es su obra maestra.

Montesquieu escribe: "Muchas cosas gobiernan a los hombres: los climas, las religiones, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, los usos y de todo esto resulta un espíritu general". Por *espíritu de las leyes* ha de entenderse las relaciones que caracterizan un conjunto de leyes positivas e históricas que regulan las relaciones humanas en las diversas sociedades. En general, "la ley es la razón humana, en cuanto gobierna a todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación son sólo casos particulares a los que se aplica tal razón humana. Ellas deben adaptarse tan bien al pueblo para el que son hechas, que sólo en casos muy raros, las de una nación podrían convenir a otra [...]. Han de ser [...] de acuerdo con la geografía física del país; al clima, glacial, tórrido o templado; a la cualidad, situación y grandeza del país, al género de vida de los pueblos, campesinos, cazadores, pastores; deben estar en relación con el grado de libertad que pueda tolerar la constitución; a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a sus riquezas, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a sus usos. Finalmente, se relacionan entre ellas y con su origen; con los propósitos del legislador, con el orden de las cosas en las que se fundamentan. Por lo tanto, es necesario estudiarlas bajo estos diversos aspectos. Ésta es la tarea que yo –dice Montesquieu– he intentado en mi obra. Examinaré todas esas relaciones: su conjunto constituye lo que he llamado espíritu de las leyes".

Por lo tanto, las leyes son diferentes de un pueblo a otro, de acuerdo con el clima, a las ocupaciones fundamentales, a la religión y así sucesivamente. Pues bien, Montesquieu no enfrenta toda esa enorme cantidad de hechos empíricos, concernientes a las "leyes" de los diversos pueblos, con un esquema apriorístico, abstracto y absoluto. Sin embargo, ordena las ilimitadas series de observaciones empíricas mediante principios precisos que, al tiempo que dan orden a dichas observaciones empíricas, reciben de ellas un fuerte soporte empírico.

Éstos son los esquemas ordenadores de Montesquieu: "Existen tres clases de gobierno: *republicano, monárquico y despótico* [...]. El republicano es aquel en el que el pueblo en su totalidad o parte del mismo, posee el poder soberano; el monárquico, es aquel en el que uno solo gobierna, pero con base en leyes fijas e inmutables; mientras que en el despótico gobierna uno solo pero sin ley ni regla, decidiendo todo con base en su voluntad o su capricho".

Estas tres formas de gobierno están tipificadas por los respectivos *principios éticos* que son: la *virtud*, para la forma republicana, el *honor* para la forma monárquica y el *temor* para la forma despótica.

La forma, o naturaleza, del gobierno "es lo que lo hace ser tal, el principio que lo hace actuar. Uno es su peculiar estructura, otro, las pasiones humanas que lo mueven". Es evidente, dice Montesquieu, que las leyes deben estar de acuerdo con el principio de gobierno como con su naturaleza. Así, para ser más claros, "no se necesita mucha integridad para que un gobierno monárquico o despótico pueda mantenerse y defenderse. La fuerza de las leyes en uno y el brazo amenazante del príncipe en el otro, regulan y gobiernan todo. Pero en un estado popular, es necesario otro elemento: la virtud. Tal aserción es conforme con la naturaleza de las cosas y además viene confirmada por la historia universal. En efecto, es evidente que en una monarquía en la que quien hace cumplir la ley se considera por encima de la misma, es menos necesaria la virtud que en un gobierno popular, en el que quien hace cumplir las leyes consciente de estar él mismo sometido a la misma, sabe que debe soportar su peso [...]. Cuando tal virtud deja de existir, la ambición entra en los corazones capaces de recibirla y la codicia se apodera de todos. Las aspiraciones se orientan hacia otras finalidades: lo que antes se amaba ahora es despreciado; se era libre bajo la ley, ahora se quiere ser libre contra las leyes [...]".

Se tienen tres clases de gobierno inspiradas en tres principios. Y estas formas de gobierno pueden corromperse y "la corrupción de todo gobierno comienza casi siempre con la de su principio". Así, por ejemplo, "el principio de la democracia se corrompe no sólo cuando se pierde el espíritu de igualdad, sino cuando se difunde un espíritu de *igualdad extrema* y cada uno pretende ser igual a quienes han elegido para que los gobierne". Montesquieu aclara este importante principio con estas palabras: "Cuanto dista el cielo de la tierra, tanto el verdadero espíritu de igualdad dista del espíritu de extrema igualdad. El primero no consiste en hacer que todos manden o que nadie sea mandado, sino en el obedecer y mandar a iguales. Esto no pretende que no se tengan jefes, sino en tener jefes iguales [...]. El lugar natural de la virtud está junto a la libertad, pero no puede sobrevivir junto a la libertad extrema más de lo que pueda sobrevivir en la esclavitud".

En segundo lugar, la forma monárquica, "se corrompe cuando las máximas dignidades llegan a ser símbolo de la máxima esclavitud, cuando los grandes son privados del respeto del pueblo y se hacen viles instrumentos de un poder arbitrario. Ése se corrompe todavía más cuando el honor se contrapone a los honores y se puede estar llenos de faltas y de infamia". Finalmente, "el principio del gobierno despótico se corrompe incesantemente, porque es corrupto por naturaleza". [Textos 5]

3. La división de los poderes, es decir, "el poder que detiene al poder"

La obra más importante de Montesquieu no es sólo análisis descriptivo y teoría política explicativa. Está también dominada por la gran pasión de la libertad. Montesquieu elabora el valor de la libertad política en la historia, estableciendo teóricamente las condiciones efectivas que permiten el disfrute de la libertad. Tal interés central lo explica Montesquieu en el capítulo que dedica a la monarquía inglesa y en el que describe el Estado de derecho, que se había ido configurando a partir de la revolución de 1688. Más particularmente, analiza y teoriza la *división de los poderes* que es un eje insustituible de la teoría del Estado de derecho y de la práctica de la vida democrática.

"La libertad política –afirma Montesquieu– no consiste en hacer lo que se quiere. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad consiste en hacer lo que se debe querer y en no ser coaccionado a hacer lo que no se puede querer [...]. La libertad es el derecho de hacer todo lo que permiten las leyes". En este sentido, antes que limitar la libertad, las leyes la aseguran a cada ciudadano y este es el fundamento constitutivo del Estado de derecho moderno.

En cada Estado, dice Monstesquieu, existen tres poderes: el *legislativo*, el *ejecutivo* y el *judicial*. Pues bien, "en fuerza del primero, el príncipe o el magistrado hace leyes, que tienen una duración limitada o ilimitada y corrige o suprime las existentes. En fuerza del segundo, hace la paz o la guerra, envía o recibe embajadas, garantiza la seguridad, previene las invasiones. En fuerza del tercero, castiga los delitos o juzga las causas entre particulares".

Establecidas estas definiciones, Montesquieu asegura que "la libertad política de un ciudadano es la tranquilidad de espíritu que deriva de la persuasión que cada uno tiene de la propia seguridad; para que se goce de tal libertad, es necesario que el gobierno esté en condición de liberar a cada ciudadano del temor a los otros"

Ahora bien, si la finalidad es justamente la libertad, entonces "en una misma persona o en el mismo cuerpo de magistrados, el poder legislativo está unido al poder ejecutivo, no hay ya libertad; porque queda la legítima duda de que el monarca en persona o el mismo senado puede hacer leyes tiránicas para luego hacerlas ejecutar tiránicamente".

Ni tendremos más libertad "si el poder de juzgar no está separado del poder legislativo y del ejecutivo. En efecto, si estuviera unido al poder legislativo, habría una potestad arbitraria sobre la vida y la libertad de los ciudadanos, en cuanto el juez sería legislador. Si estuviera unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor".

Finalmente, "todo estaría [...] perdido, si el mismo hombre o el mismo cuerpo de los gobernantes, de los nobles, o del pueblo, ejercitara los tres poderes juntamente: el de hacer leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las causas entre los particulares".

D´ALEMBERT

I. LA ENCICLOPEDIA: SUS PROPÓSITOS Y LA "GENEALOGÍA" DE LOS CONOCIMIENTOS

En el trozo que se sugiere, de las páginas iniciales del Discurso preliminar de la Enciclopedia, *redactado por d´Alambert, se enuncian en primer lugar los dos propósitos principales de la obra:*

a) La exposición en el modo más exacto posible del orden y de la conexión de los conocimientos humanos.

b) La explicación de los principios generales en los que se basa toda ciencia o arte.

La segunda parte del fragmento hace emerger, con gran evidencia, que la base de la "filosofía de la Enciclopedia*" es el empirismo lockiano, para el cual "la espiritualidad del alma, la existencia de Dios y nuestros deberes respecto del mismo, en una palabra las verdades de las que tenemos una necesidad más extrema y urgente, son fruto de las primeras ideas reflejas generadas por las sensaciones".*

1.1 Los dos propósitos principales de la *Enciclopedia*

La *Enciclopedia* que presentamos al público es, como su título indica[1], obra de una sociedad de hombres de letras. Si no figurásemos entre ellos podríamos asegurar que todos ellos son favorablemente conocidos y dignos de serlo. Pero sin querer adelantar un juicio que corresponde a los sabios pronunciar, nos incumbe al menos el deber de evitar ante todo la objeción que más puede perjudicar al éxito de tan gran empresa. Declaramos, pues, que no hemos incurrido en la temeridad de asumir solos un peso tan superior a nuestras fuerzas, y que nuestra función de editores consiste principalmente en poner en orden materiales cuya parte más considerable nos ha sido suministrada. Ya habíamos hecho expresamente la misma declaración en el cuerpo del *Prospectus*, pero acaso hubiera debido ir a la cabeza. Con esta precaución, hubiéramos al parecer contestado de antemano a multitud de gentes no letradas, e incluso a algunas gentes de letras, que nos han

[1] El título es *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios, por una sociedad de hombres de letras, puesto en orden y en publicidad por* M. Diderot, *de la Real Academia de Ciencias y de Bellas Letras de Prusia, y en cuanto a la parte matemática, por* M. d'Alembert, *de la Real Sociedad de Londres*, t. I, París, 1751, *con aprobación y privilegio del Rey.*

preguntado cómo dos personas podían tratar de todas las ciencias y de todas las artes, y que, no obstante, habían reparado en el *Prospectus*, puesto que se han dignado honrarlo con sus elogios. Así, pues, el único medio de evitar radicalmente que reaparezca su objeción, es emplear en destruirla las primeras líneas de nuestra obra. Este comienzo va, pues, destinado únicamente a aquellos de nuestros lectores que no juzguen oportuno ir más lejos. A los demás les debemos una explicación mucho más extensa sobre la formación de la *Enciclopedia*: la encontrarán a continuación de este Discurso; pero esta explicación, tan importante por su naturaleza y por su materia, requiere unas previas reflexiones filosóficas.

La obra que iniciamos (y que deseamos concluir) tiene dos propósitos: como *Enciclopedia*, debe exponer en lo posible el orden y la correlación de los conocimientos humanos; como *Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios*, debe contener sobre cada ciencia y sobre cada arte, ya sea liberal, ya mecánica, los principios generales en que se basa y los detalles más esenciales que constituyen el cuerpo y la sustancia de la misma. Estos dos puntos de vista, de *Enciclopedia* y de *Diccionario razonado*, determinarán, pues, el plan y la división de nuestro discurso preliminar. Vamos a considerarlos, a seguirlos uno tras otro, y dar cuenta de los medios por los cuales hemos tratado de cumplir este doble objeto.

1.2 Genealogía de los conocimientos

A poco que se haya reflexionado sobre la relación que los descubrimientos tienen entre ellos, es fácil advertir que las ciencias y las artes se prestan mutuamente ayuda, y que hay por consiguiente una cadena que las une. Pero si suele ser difícil reducir a un corto número de reglas o de nociones generales cada ciencia o cada arte en particular, no lo es menos encerrar en un sistema unitario las ramas infinitamente variadas de la ciencia humana.

El primer paso que tenemos que dar en este intento, es examinar, permítasenos la palabra, la genealogía y la filiación de nuestros conocimientos, las causas que han debido darles origen y los caracteres que los distinguen; en una palabra, remontarnos al origen y a la generación de nuestras ideas. Independientemente de las ayudas que obtendremos de este examen para la enumeración enciclopédica de las ciencias y de las artes, no podrían faltar al frente de un diccionario razonado de los conocimientos humanos.

a. Conocimientos directos y conocimientos reflexivos

Se pueden dividir todos nuestros conocimientos en directos y reflexivos. Los directos son los que recibimos inmediatamente sin ninguna operación de nuestra voluntad; que, encontrando abiertas, por decirlo así, todas las partes de nues-

tra alma, entran en ella sin resistencia y sin esfuerzo. Los conocimientos reflexivos son los que el entendimiento adquiere operando sobre los directos, uniéndolos y combinándolos.

b. Todas las ideas provienen de las sensaciones. Contra el innatismo

Todos nuestros conocimientos directos se reducen a los que recibimos por los sentidos de donde se deduce que todas nuestras ideas las debemos a nuestras sensaciones. Este principio de los primeros filósofos ha sido durante mucho tiempo considerado como un axioma por los escolásticos; para que le rindieran este honor, bastaba con que fuera antiguo, y hubieran defendido con parejo calor las formas sustanciales o las cualidades ocultas. En consecuencia, esta verdad fue tratada, en el renacimiento de la filosofía, como las opiniones absurdas, de las cuales se la habría debido distinguir; fue proscrita con estas opiniones, porque no hay nada tan peligroso para lo verdadero y que tanto lo exponga a ser desconocido como la alianza o la vecindad con el error. El sistema de las ideas innatas, seductor en varios aspectos, y más impresionante acaso porque era menos conocido, sucedió al axioma de los escolásticos; y, después de reinar mucho tiempo, conserva aún algunos adeptos; tanto le cuesta a la verdad recuperar su puesto cuando la han arrojado de él los prejuicios o el sofisma. En fin, desde hace, bastante poco tiempo, se reconoce casi generalmente que los antiguos tenían razón, y no es este el único punto en el que comenzamos a acercarnos a ellos.

Nada más indiscutible que la existencia de nuestras sensaciones; así, pues, para probar que son el principio de todos nuestros conocimientos, basta con demostrar que pueden serlo; pues, en buena filosofía, toda deducción basada en hechos o verdades reconocidas es preferible a la que se apoya sólo en hipótesis, aunque ingeniosas. ¿Por qué suponer que tengamos de antemano nociones puramente intelectuales, si, para formarlas, no necesitamos más que reflexionar sobre nuestras sensaciones? La explicación en que vamos a entrar hará ver que estas nociones no tienen, en efecto, otro origen.

c. Los dos primeros conocimientos derivados de las sensaciones: el principio pensante y la existencia de los objetos exterior

Lo primero que nuestras sensaciones nos enseñan, y que ni siquiera se distingue de las mismas, es nuestra existencia; de donde se deduce que nuestras primeras ideas reflexivas deben recaer sobre nosotros, es decir, sobre este principio pensante que constituye nuestra naturaleza, y que no es diferente de nosotros mismos. El segundo conocimiento que debemos a nuestras sensaciones es la exis-

tencia de los objetos exteriores, entre los cuales debe ser incluido nuestro propio cuerpo, puesto que nos es, por decirlo así, exterior incluso antes de que hayamos discernido la naturaleza del principio que piensa en nosotros.

Estos objetos innumerables producen en nosotros un efecto tan poderoso, tan continuo y que nos une de tal modo a ellos, que, pasado un primer instante en el que nuestras ideas reflexivas nos llaman a nosotros mismos, nos vemos obligados a salir de nosotros por las sensaciones que nos asedian desde todas partes y que nos arrancan de la soledad en que permaneceríamos sin ellas. La multiplicidad en estas sensaciones, el acuerdo que advertimos en su testimonio, los matices que en ellas observamos, los afectos involuntarios que nos hacen sentir, comparados con la determinación voluntaria que preside nuestras ideas reflexivas, y que no opera sino sobre nuestras sensaciones mismas; todo esto produce en nosotros una inclinación insuperable a asegurar la existencia de los objetos a los que referimos esas sensaciones, y que nos parecen ser la causa de las mismas.

d. La causa de las sensaciones es exterior al objeto pensante

Inclinación que muchos filósofos han considerado obra de un Ser superior y el argumento más conveniente de la existencia de esos objetos. En efecto, no habiendo ninguna relación entre cada sensación y el objeto que la ocasiona, o al menos al cual la referimos, no parece que se pueda encontrar, mediante el razonamiento, paso posible de una a otro: no hay más que una especie de instinto, más seguro que la razón misma, que pueda obligarnos a franquear tan gran intervalo, y este instinto es tan vivo en nosotros, que, aunque supusiéramos por un momento que subsistiría mientras los objetos exteriores dejaran de existir, estos mismos objetos resucitados de pronto no podrían aumentar la fuerza de aquel instinto. Juzguemos, pues, sin vacilar, que nuestras sensaciones tienen, en efecto, fuera de nosotros, la causa que les suponemos, puesto que el efecto que puede resultar de la existencia real de esta causa no podría diferir en modo alguno del que experimentamos, y no imitemos a esos filósofos de que habla Montaigne, que, interrogados sobre el principio de las acciones humanas, inquieren todavía si existen hombres. Lejos de pretender proyectar nieblas sobre una verdad reconocida hasta por los escépticos cuando no disputan, dejemos a los metafísicos preclaros el cuidado de desarrollar el principio: a ellos incumbe determinar, si ello es posible, qué gradación observa nuestra alma en este primer paso que da fuera de sí misma, impulsada, por decirlo así, y a la vez, retenida por innumerables percepciones que por una parte la llevan hacia los objetos exteriores y que por otra parte, que no pertenece propiamente más que a ella, parecen circunscribirle un espacio estrecho del que no le permiten salir.

e. El dolor es el sentimiento humano más fuerte

De todos los objetos que nos afectan con su presencia, la existencia de nuestro propio cuerpo es lo que más nos impresiona, porque nos pertenece más íntimamente; pero, apenas sentimos la existencia de nuestro cuerpo, advertimos la atención que exige de nosotros para eludir los peligros que lo rodean. Sujeto a mil necesidades, y extremadamente sensible a la acción de los cuerpos exteriores, pronto sería destruido si no nos cuidáramos de su conservación. No, es que todos los cuerpos exteriores nos hagan experimentar sensaciones desagradables: algunos parecen compensarnos por el placer que su acción nos procura. Pero es tal la desdicha de la condición humana, que el dolor es en nosotros el sentimiento más vivo; el placer nos afecta menos que el dolor, y casi nunca basta a consolarnos de él. En vano algunos filósofos sostenían, conteniendo sus gritos en medio de los sufrimientos, que el dolor no era un mal; en vano otros ponían la suprema ventura en la voluptuosidad, a la que no dejaban de negarse por miedo a las consecuencias: todos ellos habrían conocido mejor nuestra naturaleza si se hubieran contentado con limitar a la exención del dolor el soberano bien de la vida presente, y con reconocer que, sin poder alcanzar ese soberano bien, nos era permitido solamente acercarnos más o menos a él en proporción a nuestros cuidados y a nuestra vigilancia. Reflexiones tan naturales impresionarán infaliblemente a todo hombre abandonado a sí mismo y libre de los prejuicios, sea de educación, sea de estudio: esas reflexiones serán la secuela de la primera impresión que reciba de los objetos, y pueden ser incluidas entre esos primeros movimientos del alma, preciosos para los verdaderos sabios y dignos de ser observado por ellos, pero desdeñados o rechazados por la filosofía ordinaria, cuyos principios desmienten casi siempre.

f. El origen de la sociedad

La necesidad de preservar nuestro propio cuerpo del dolor y la destrucción nos hace examinar entre los objetos exteriores los que pueden sernos útiles o nocivos, para buscar los unos y evitar los otros. Pero apenas comenzamos a recorrer estos objetos, descubrimos entre ellos un gran número de seres que nos parecen enteramente semejantes a nosotros, es decir, cuya forma es cabalmente parecida a la nuestra y que, por lo que podemos juzgar a primera vista, parecen tener las mismas percepciones que nosotros: todo nos lleva, pues, a pensar que tienen también las mismas necesidades que nosotros experimentamos y, por consiguiente, el mismo interés en satisfacerlas; de donde resulta que debemos encontrar mucha ventaja en unirnos con ellos para buscar en la naturaleza lo que puede conservarnos o perjudicarnos. La comunicación de las ideas es el principio y la base de esta unión, y requiere necesariamente la invención de los signos; tal es el origen de la formación de las sociedades con el que han debido nacer las lenguas.

g. Las ideas adquiridas de "justo" e "injusto". El concepto de moralidad de las acciones humanas

Este comercio que tantos poderosos motivos nos inducen a establecer con los otros hombres dilata en seguida la extensión de nuestras ideas y nos las origina muy nuevas para nosotros, y muy distantes, según toda apariencia, de las que hubiéramos tenido por nosotros mismos sin tal ayuda. A los filósofos corresponde juzgar si esta comunicación recíproca, unida a la semejanza que advertimos entre nuestras sensaciones y las de nuestros semejantes, no contribuye mucho a fortificar esa inclinación invencible que tenemos a suponer la existencia de todos los objetos que nos impresionan. Limitándome a mi tema, observaré únicamente que el agrado y la ventaja que encontramos en comercio tal, ya en comunicar nuestras ideas a los otros hombres, ya en juntar las suyas a las nuestras, debe inducirnos a estrechar cada vez más los lazos de la sociedad comenzada y a hacerla lo más útil para nosotros que sea posible. Pero como cada miembro de la sociedad procura así aumentar para sí mismo la utilidad que saca de ese comercio y tiene que combatir en cada uno de los otros miembros parejo afán, no todos pueden tener la misma parte en las ventajas, aunque todos tengan el mismo derecho a ellas. De suerte que un derecho tan legítimo es en seguida infringido por ese bárbaro derecho de desigualdad llamado ley del más fuerte, cuyo uso parece confundirnos con los animales, y del que sin embargo es tan difícil no abusar. Así, la fuerza, que la naturaleza da a ciertos hombres, y que sin duda no debieran emplear sino en el apoyo y protección a los débiles, es por el contrario el origen de la opresión de éstos. Pero cuanto más, violenta es la opresión, con más impaciencia la soportan, porque se dan cuenta de que nada ha debido someterlos a ella. De aquí la noción de lo injusto y, por consiguiente, del bien y del mal moral, cuyo principio han buscado tantos filósofos y que la voz de la naturaleza, que resuena en todo hombre, hace oír hasta en los pueblos más salvajes. De aquí también esa ley natural que encontramos dentro de nosotros, fuente de las primeras leyes que los hombres han debido formular: incluso sin el concurso de esas leyes, es a veces bastante fuerte, si no para suprimir la opresión, al menos para reducirla a ciertos límites. De esta manera, el mal que padecemos por los vicios de nuestros semejantes produce en nosotros el conocimiento reflexivo de las virtudes opuestas a esos vicios, conocimiento precioso del que nos hubieran privado tal vez una unión y una igualdad perfectas.

h. La elevación a la contemplación de una inteligencia omnipotente

Por la idea adquirida de lo justo y de lo injusto, y, en consecuencia, de la naturaleza moral de las acciones, llegamos naturalmente a examinar cuál es en nosotros el principio que actúa, o, lo que es lo mismo, la sustancia que quiere y que

concibe. No es necesario profundizar mucho en la naturaleza de nuestro cuerpo y en la idea que tenemos del mismo para conocer que no podría ser esta sustancia, puesto que las propiedades que observamos en la materia no tienen nada de común con la facultad de querer y de pensar: de donde resulta que ese ser llamado Nosotros está formado de dos principios de diferente naturaleza, tan unidos, que entre los movimientos del uno y los afectos del otro reina una relación que no podríamos ni suprimir ni alterar y que los mantiene en una servidumbre recíproca. Esta esclavitud tan independiente de nosotros, unida a las reflexiones que nos vemos obligados a hacer sobre la naturaleza de los dos principios y sobre su imperfección, nos eleva a la contemplación de una Inteligencia omnipotente a la que debemos lo que somos y que exige por consiguiente nuestro culto: el reconocimiento de su existencia no requiere otra cosa que nuestro sentimiento interior, aun cuando no se uniera a él el testimonio universal de los demás hombres.

i. Las verdades supremas son fruto de las primeras ideas reflexivas generadas por las sensaciones

Es, pues, evidente que las nociones puramente intelectuales del vicio y de la virtud, el principio de la necesidad de las leyes, la espiritualidad del alma y la existencia de Dios y nuestros deberes hacia él, en una palabra, las verdades de las que tenemos la necesidad más perentoria y más indispensable, son fruto de las primeras ideas reflejas que nuestras sensaciones ocasionan.

j. El origen de todas las artes de primera necesidad (agricultura, medicina, etc.)

Por muy interesantes que sean estas primeras verdades para la parte más noble de nosotros mismos, el cuerpo al que ésta va unida nos vuelve en seguida a él por la urgencia de satisfacer necesidades que se multiplican sin cesar. Para la conservación del cuerpo hay que prevenir los males que lo amenazan, remediar los que padece. Esto lo procuramos por dos medios: por nuestros descubrimientos particulares y por los de los demás hombres, que podemos aprovechar mediante nuestro comercio con nuestros semejantes. De aquí han debido nacer, en primer lugar, la agricultura, la medicina y, finalmente, todas las artes más absolutamente necesarias. Han sido al mismo tiempo nuestros conocimientos primitivos y la fuente de todos los demás, incluso de aquellos que parecen muy distantes por su naturaleza.

Tomado de: D'Alembert, Jean Le Rond. *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Sarpe, Madrid, 1984, pp. 37-46.

2. LAS SENSACIONES SON EL FUNDAMENTO DE TODOS LOS CONOCIMIENTOS

En estas páginas iniciales del Tratado de las sensaciones (1754) *Condillac expone el plan de la obra a partir de su principio guía: todos los conocimientos y las facultades del alma proceden de las sensaciones.*

Aunque se trata de un principio enunciado ya por Aristóteles y Locke, Condillac piensa que fue el primero en desarrollarlo completa y sistemáticamente.

2.1 El alma logra todos sus conocimientos y todas sus facultades por las sensaciones que la modifican

El principal objeto de esta obra es hacer ver cómo todos nuestros conocimientos y todas nuestras facultades proceden de los sentidos, o, para hablar más exactamente, de las sensaciones, porque, verdaderamente, los sentidos no son más que la causa ocasional. Ellos no sienten, es el alma sola la que siente con la ayuda de los órganos; y de las sensaciones que la modifican, saca ella todos sus conocimientos y todas sus facultades.

Esta investigación puede contribuir infinitamente al progreso del arte de razonar; es la única que puede desarrollarlo hasta sus primeros principios. En efecto, no descubriremos una manera segura de conducir constantemente nuestros pensamientos si no sabemos cómo se forman. ¿Qué cabe esperar de esos filósofos que están continuamente recurriendo a un instinto que no sabrían definir?

¿Tendremos que contentarnos con cegar la fuente de nuestros errores, por el hecho de que nuestra alma actúe tan misteriosamente?

Hace falta, pues, que nos observemos desde las primeras sensaciones que experimentamos; hace falta aclarar la razón de nuestros primeros actos, remontarnos al origen de nuestras ideas, desarrollar su generación, seguirlas hasta los límites que la Naturaleza nos ha prescrito; en una palabra, hace falta, como dice Bacon, renovar todo el entendimiento humano.

2.2 Aristóteles y Locke captaron el principio pero no lo desarrollaron hasta el fondo

Pero se objetará que todo está dicho, ya que desde Aristóteles se viene repitiendo que nuestros conocimientos proceden de los sentidos; que no existe hom-

bre de talento que no sea capaz de seguir este desarrollo, que estimamos tan necesario, y que no hay nada más innecesario que hacer hincapié en Locke para estos detalles; que Aristóteles muestra mucho más talento, puesto que le basta con encerrar todo el sistema de nuestros conocimientos en una máxima general.

Admito que Aristóteles es uno de los más grandes talentos de la antigüedad, y que los que formulan este aserto tienen, sin duda, mucho ingenio. Pero para convencerse de que los reproches que hacen a Locke están poco fundados, y de que sería más útil estudiar a este filósofo en lugar de criticarlo es suficiente oírlos razonar, o leer sus obras, si es que han escrito sobre materias filosóficas.

Si estos hombres siguiesen un método exacto, lleno de claridad y precisión, tendrían algún derecho para mirar como inútiles los esfuerzos que hace la metafísica por conocer el espíritu humano; pero se podría muy bien recelar que si estiman tanto a Aristóteles es con el fin de poder menospreciar a Locke; y que si menosprecian a éste es con la esperanza de cargar el menosprecio sobre todos los metafísicos.

Hace mucho tiempo que se dice que todos nuestros conocimientos son originarios de los sentidos. Sin embargo, los peripatéticos estuvieron muy distantes de conocer esta verdad; y, a pesar del talento que a muchos de ellos corresponda, no la supieron desarrollar nunca, de manera que, después de muchos siglos, es todavía un descubrimiento por hacer.

A menudo un filósofo se declara por la verdad sin conocerla; en estos casos, o bien sigue la corriente, según la opinión de la mayoría, o bien, más ambicioso que dócil, resiste, combate y, alguna vez, prefiere arrastrar a la multitud.

Es así como se formaron casi todas las sectas: razonando a menudo al azar; pero hacía falta que algunas veces tuviesen razón, puesto que se contradecían siempre.

Ignoro cuál ha sido el motivo de Aristóteles al sentar su principio sobre el origen de nuestros conocimientos. Pero lo que sí sé es que él no nos ha dejado obra alguna donde este principio esté desarrollado y que, por otra parte, procuraba ser en todo contrario a las opiniones de Platón.

Inmediatamente después de Aristóteles viene Locke; pues es ocioso tener en cuenta a todos los demás filósofos que han escrito sobre el mismo tema. Este inglés ha arrojado, sin duda, mucha luz sobre el asunto, pero todavía queda oscuridad. Vemos que la mayor parte de los juicios que se mezclan a todas nuestras sensaciones se le han escapado; que no ha conocido cuánta necesidad tenemos de tocar, de ver, de oír, etc.; que todas las facultades del alma le han parecido cualidades innatas, y que no ha sospechado que podrían tener su origen en la sensación misma.

Está tan lejos de abarcar en toda su amplitud el sistema del hombre, que sin Molineux, puede ser que no hubiera tenido jamás ocasión de advertir que hay juicios que se mezclan a las sensaciones de la vista. Niega expresamente que ocurra lo mismo con los demás sentidos. Cree, pues, que nosotros nos servimos naturalmente de una especie de instinto, sin que la reflexión contribuya a adiestrarlo [...].

2.3 La necesidad (la inquietud) es la base de donde nacen todos los modos (los hábitos) del alma y del cuerpo

El *Tratado de las sensaciones* es la única obra donde se ha privado al hombre de todos sus hábitos. Por la observación del sentimiento desde su origen, se demuestra cómo adquirimos el uso de nuestras facultades, de manera que quienes hayan comprendido bien el sistema de nuestras sensaciones convendrán que no es necesario recurrir a términos vagos, tales como "movimiento maquinal", "instinto" y otros semejantes, o que, al menos, si se emplean, podría hacerse con las ideas precisas.

Pero para cumplir el objeto de esta obra, era absolutamente necesario meter por los ojos el principio de todas nuestras operaciones, pues de esta manera ya no se las pierde de vista. Bastará con que lo indiquemos en este extracto.

Si el hombre no tuviera ningún interés en ocuparse de sus sensaciones, las impresiones que los objetos causaron en él pasarían como sombras, y no dejarían huella alguna. Después de varios años seguiría como en el primer instante, sin haber adquirido ningún conocimiento, y sin tener más facultades que el sentimiento. Pero la naturaleza de sus sensaciones no le permite quedar sepultado en este letargo. Como éstas son, necesariamente, agradables o desagradables, el sujeto está interesado en buscar unas y en apartarse de otras; y cuanto más vivacidad tiene el contraste de los placeres y las penas, mayor es la acción ocasionada en el alma.

En ese caso, la privación de un objeto que juzgamos necesario para nuestro bienestar nos da ese disgusto, esa inquietud que nosotros denominamos *necesidad*, de donde nacen los deseos. Estas necesidades se repiten siguiendo las circunstancias, con frecuencia formando otras nuevas, y esto es, precisamente, lo que desarrolla nuestros conocimientos y nuestras facultades.

Locke es el primero que ha señalado que la inquietud causada por la privación de un objeto es el principio de nuestras determinaciones. Pero hace nacer la inquietud del deseo, cuando precisamente ocurre lo contrario; él pone, por otra parte, entre el deseo y la voluntad más diferencia de la que existe en realidad; en fin, no considera la influencia de la inquietud más que en el caso de un hombre que tiene el uso de todos sus sentidos y el ejercicio de todas sus facultades.

Le queda, pues, por demostrar que esta inquietud es el primer principio que nos da el hábito de tocar, de ver, de oír, de sentir, de gustar, de comparar, de juzgar, de reflexionar, de desear, de amar, de odiar, de dudar, de esperar, de querer; que es por ella, en una palabra, por la que nacen todos los hábitos del alma y del cuerpo.

Por esto existía la necesidad de remontarse más de lo que ha hecho este filósofo. Pero, en la incapacidad en que nos hallamos para observar nuestros primeros pensamientos y nuestros primeros movimientos, haría falta adivinar, y por tanto, hacer diferentes suposiciones.

2.4 Las cuatro partes en que se divide el *Tratado de las sensaciones*

Sin embargo, esto no sería aún suficiente para remontarnos a la sensación. Para descubrir el progreso de todos nuestros conocimientos y de todas nuestras facultades, sería importante aclarar lo que nosotros debemos a cada sentido, búsqueda que no había sido intentada todavía. De ahí han surgido las cuatro partes del *Tratado de las sensaciones*:

La primera trata de los sentidos que por sí mismos no juzgan los objetos exteriores.

La segunda, del tacto, único sentido que juzga por sí mismo los objetos exteriores.

La tercera, de cómo el tacto enseña a los otros sentidos a juzgar los objetos exteriores.

La cuarta, sobre las necesidades, las ideas y la industria de un hombre aislado que disfruta de todos sus sentidos.

Esta exposición muestra, sensiblemente, que el objeto de esta obra es hacer ver cuáles son las ideas que debemos a cada sentido, y cómo, cuando se reúnen, nos deparan todos los conocimientos necesarios a nuestra conservación.

Es, pues, de las sensaciones de donde nace todo el sistema del hombre; sistema completo, en el que todas las partes están ligadas y se sostienen mutuamente. Es un encadenamiento de verdades; las primeras observaciones preparan a las que las deben seguir; las últimas confirman las precedentes. Si, por ejemplo, leyendo la primera parte, se empieza a pensar que el ojo podría tal vez no juzgar por sí mismo las magnitudes, las figuras, las situaciones y las distancias, se llega a estar totalmente convencido de ello, cuando se aprende, en la tercera parte, cómo el tacto le da todas esas ideas.

Aunque este sistema se apoya en suposiciones, sin embargo, todas las consecuencias que de él se obtienen están atestiguadas por nuestra experiencia. No

hay hombre que pueda limitarse, por ejemplo, al olfato; un animal que se hallase en ese estado no sabría cuidar de su conservación; pero, en lo que respecta a la verdad de los razonamientos que hemos hecho al observarlo, basta un poco de reflexión sobre nosotros mismos para que nos haga reconocer que podríamos deber al olfato todas las ideas y todas las facultades que descubrimos en ese hombre, y que, sólo con este sentido, no nos sería posible adquirir otras. Habría podido limitarse a la consideración del olfato haciendo abstracción de la vista, del oído, del gusto y del tacto; si se han imaginado tales suposiciones, es porque ellas hacen más fácil esa abstracción.

Locke distingue dos fuentes de nuestras ideas: los sentidos y la reflexión. Sería más exacto reconocer sólo una, sea porque la reflexión no es en su principio más que la sensación misma, sea porque ella no es más que la fuente de las ideas, el canal por el cual derivan a los sentidos.

Esta inexactitud, por leve que parezca, infunde mucha oscuridad en su sistema; pues ella le depara cierta impotencia para desarrollar los principios. Por otra parte, este filósofo se conforma con reconocer que el alma percibe, piensa, duda, cree, razona, conoce, quiere, reflexiona; que estamos convencidos de la existencia de estas operaciones, porque las hallamos en nosotros mismos, y de que contribuyen al progreso de nuestros conocimientos; pero él no ha sentido la necesidad de descubrir el principio y la generación de ellas; no ha sospechado que podrían no ser más que hábitos adquiridos; él parece haberlas visto como algo innato, y de ellas dice solamente que se perfeccionan con el ejercicio.

Tomado de: Condillac, Étienne Bonnot de. *Lógica. Extracto razonado del tratado de las sensaciones*. Orbis, Barcelona, 1985, pp. 115-119.

TRAITÉ
DES
SENSATIONS,
A MADAME LA COMTESSE
DE VASSÉ,
Par M. l'Abbé DE CONDILLAC;
de l'Académie Royale de Berlin.

Ut potero, explicabo: nec tamen, ut Pythius Apollo, certa ut sint & fixa, quæ dixero: sed, ut homunculus, probabilia conjecturâ sequens. *Cic. Tusc. quæst. l. 1. c. 9.*

TOME I.



A LONDRES; *& se vend* A PARIS,
Chez DE BURE l'aîné, Quay des Augustins, à Saint Paul.

M. DCC. LIV.

Frontispicio de la primera edición del *Tratado de las sensaciones* de Étienne Bonnot abad de Condillac, publicado en Londres en 1754.

VOLTAIRE

3. LAS DOS ÚNICAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

En el Tratado de metafísica, *Voltaire sostiene que "podemos considerar la proposición* Dios existe, *como la cosa más verosímil que los hombres puedan pensar". Contra el ateísmo, él plantea el deísmo, según el cual para captar a* Dios *no hay necesidad de ninguna revelación, sino que basta la razón.*

En el texto que se propone, Voltaire expone lo que para él constituyen las pruebas de la existencia de Dios, *"compendio de varios volúmenes": una natural al alcance de las mentes ordinarias y una metafísica, menos accesible a las mentes ordinarias.*

Dos son las maneras de llegar al concepto de un ser regidor del universo. La más natural y la más eficaz para la capacidad mental común es la que considera no sólo el orden que reina en el universo, sino también el fin al que cada cosa parece referirse. Sobre esta sola idea se han compuesto muchos volúmenes, pero todos ellos no contienen nada más que el siguiente argumento.

Cuando veo un reloj cuya manecilla marca las horas, concluyo que un ser inteligente ha emsamblado los engranajes de esa máquina para que la manecilla marque las horas. Así cuando considero el acoplamiento del cuerpo humano concluyo que un ser inteligente ha ensamblado esos órganos para que sean recibidos y nutridos nueve meses en la matriz; que los ojos nos son dados para ver, las manos para coger, y así sucesivamente.

Pero de este argumento puedo concluir solamente que es probable que un ser inteligente y superior haya preparado y plasmado con habilidad la materia; pero no que haya hecho la materia de la nada y que sea por cada aspecto infinito. Por más que busque en mi mente el nexo entre estas ideas: "Es probable que yo sea la obra de un ser más poderoso que yo"; por tanto, un ser así existe desde la eternidad; ha creado cada cosa es infinito, etc.". No veo a lo lejos la concatenación que conduce directamente a esta conclusión; veo solamente que hay alguna cosa más poderosa que yo, y nada más.

El segundo argumento es más metafísico, menos accesible a las mentes rudas y conduce a conocimientos más vastos. Esto en síntesis.

Yo existo, por tanto, cualquier cosa existe. Si cualquier cosa existe, cualquier cosa debe haber existido desde la eternidad porque lo que existe o es por sí mismo

o ha recibido su ser de otro. Si es por sí mismo, existe, y siempre ha existido, necesariamente, y es Dios; si ha recibido de otro el propio ser, y éste a la vez de otro, y así sucesivamente, Aquél del cual el último ha recibido su propio ser debe necesariamente ser Dios. Es inconcebible, de hecho, que un ser dé el ser a otro si no tiene el poder de crear.

De otra parte, si afirmáramos que una cosa recibe, no digo la forma, sino la existencia de otra, y ésta de una tercera, y aun ésta de otra, y así hasta el infinito, sostendremos un absurdo: porque, en este caso todos esos seres no tendrían ninguna causa de su existencia. Considerados en su totalidad esos no tienen ninguna causa externa de su existencia; considerados cada uno en particular, no tienen ninguna causa interna: o sea, todos juntos, no le deben su existencia a nada; tomados individualmente, nadie existe por sí mismo: por tanto, nadie puede existir necesariamente.

Por consiguiente, estoy obligado a admitir que hay un ser que existe necesariamente por sí desde la eternidad y que es origen de todos los demás seres. De esto se deriva esencialmente que éste es infinito por duración, por inmensidad, por poder: ¿quién, de hecho, lo puede limitar?

"Pero, –vosotros objetaréis– el mundo matemático es precisamente el ser buscado por nosotros". Examinemos con ánimo sereno si esto es probable.

Si este mundo material existiera por sí mismo, de manera absolutamente necesaria, sería contradictorio pensar que la mínima parte de éste podría ser de otra manera, de como es: porque si su ser en este momento es absolutamente necesario, esto basta para excluir cualquier otra manera de ser. No cabe duda, que esta mesa sobre la cual escribo, esta pluma de la que me sirvo, no han sido siempre lo que son; estos pensamientos que trazo sobre esta hoja, hace un momento ni siquiera existían, y no existen por tanto de manera necesaria. Ahora bien, si cada parte no existe con absoluta necesidad, es imposible que el todo exista por sí mismo. Produzco el movimiento: por consiguiente, el movimiento antes no existía; por tanto, no es esencial a la materia; entonces, ésta lo recibe de otro, luego, hay un Dios que se lo comunica. Igualmente, la inteligencia no es esencial a la materia, porque una roca o el trigo no piensan. ¿De quién, entonces, han recibido las partes de la materia que piensan, el sentimiento y el pensamiento? No de sí, porque sienten a pesar de todo; ni de la materia en general, porque el pensar y el sentir no pertenecen a la esencia de la materia. Han recibido por tanto, tales dones de la mano de un Ser supremo, inteligente, infinito, causa originaria de todos los seres.

He aquí en pocas palabras las pruebas de la existencia de Dios y el compedio de muchos volúmenes: que cada lector podrá desarrollar a su gusto.

Tomado de: VOLTAIRE, *Tratado de metafísica*.

En defensa de la tolerancia, Voltaire combatió durante toda su vida una gran batalla y el ataque más memorable contra el "monstruo" de la intolerancia fue dado por el ilustrador francés en su Tratado sobre la tolerancia, *ocasionado por el "caso Calas".*

Hacia finales de marzo de 1762, un viajero que venía de Languedoc, se detuvo en Ferney y contó a Voltaire un hecho que había agitado a toda la ciudad de Tolosa. Allí, el negociante calvinista Jean Calas hacía poco había sido condenado a la horca y quemado por orden del Parlamento de la ciudad. Jean Calas –que murió perdonando a sus verdugos– fue acusado de haber asesinado a su hijo Marco Antonio para impedirle que se hiciera católico. En realidad, se trató sólo de un caso de bárbara y cruel intolerancia religiosa. Una muchedumbre enfurecida de católicos y de jueces fanáticos, condenaron a un inocente.

Bajo la emoción de este hecho, Voltaire escribió el Tratado sobre la tolerancia, *en el que proponía, contra la feroz enfermedad de la intolerancia, este remedio: "el mejor medio para disminuir el número de maniáticos que quedan, es el de confiar esta enfermedad del espíritu al régimen de la razón, que lenta pero infaliblemente ilumina a los hombres".*

Las páginas que siguen, tomadas del Diccionario filosófico, *muestran cómo para Voltaire la tolerancia se había hecho necesaria por las debilidades y errores de los hombres.*

4.1 La tolerancia es el "patrimonio" de la humanidad

¿Qué es la tolerancia? Es el patrimonio de la humanidad. Todos estamos modelados de debilidades y de errores. Perdonémonos las necedades recíprocamente, es la primera ley de la naturaleza.

Que el guebra, el baniano, el judío, el mahometano, el deícola chino, el Brahmán, el cristiano griego, el romano, el cristiano protestante, el cristiano cuáquero, trafiquen juntos en la Bolsa de Amsterdam, de Londres, de Surate o de Bassora: no levantarán el puñal unos contra otros por ganar almas para su religión. ¿Por qué nosotros somos degollados casi sin interrupción desde el primer concilio de Nicea?

Constantino comenzó por dar un edicto que permitía todas las religiones, y acabó por perseguir. Antes que él sólo se levantaron contra los cristianos, porque

empezaban a constituir un partido en el Estado. Los romanos permitían todos los cultos, incluso el de los judíos y el de los egipcios, a los que tanto despreciaban. ¿Por qué Roma toleraba esos cultos? Es que ni los egipcios, ni incluso los judíos, buscaban exterminar la antigua religión del imperio, y no corrían las tierras y los mares para hacer prosélitos; sólo se ocupaban de ganar dinero; pero es indudable que los cristianos querían que su religión fuese la dominante. Los judíos no querían que la estatua de Júpiter estuviera en Jerusalén, pero los cristianos no querían que estuviese en el Capitolio. Santo Tomás confiesa de buena fe que si los cristianos no destronaron a los emperadores es porque no pudieron. Su opinión era que toda la tierra tenía que ser cristiana.

Por tanto, eran necesariamente enemigos de toda la tierra hasta que fuese convertida.

Unos y otros eran enemigos entre ellos en todos los puntos de su controversia. A Jesucristo hay que considerarle en principio como Dios, los que lo niegan son anatematizados con el nombre de ebionitas, que anatematizan a los adoradores de Jesús.

Algunos de entre ellos quieren que todos los bienes sean comunes, como se pretenden que lo eran en tiempos de los apóstoles, sus adversarios los llaman nicolaitas, y los acusan de los más infames crímenes. Otros tienden a una devoción mística, se les llama gnósticos, y se levantan contra ellos con furor. Marción disputa acerca de la Trinidad, se le trata de idólatra. Tertuliano, Praxeas, Orígenes, Novato, Novaciano, Sabelio y Donato son todos perseguidos por sus hermanos antes de Constantino. Y a penas Constantino ha hecho reinar la religión cristiana, los atanasianos y los eusebianos se despedazan. Y desde ese tiempo hasta nuestros días, la Iglesia cristiana está inundada de sangre.

El pueblo judío era, lo confieso, un pueblo muy bárbaro. Degollaba sin piedad a todos los habitantes de un pequeño país desgraciado sobre el que no tenía más derecho que sobre París o Londres. Sin embargo, cuando Naamán es curado de su lepra por haberse sumergido siete veces en el Jordán, cuando para testimoniar su gratitud a Eliseo, que le ha enseñado este secreto, le dice que adorará al rey de los judíos en prueba de su agradecimiento, se reserva la libertad de adorar también al dios de su rey; le pide permiso a Eliseo y el profeta no duda en concedérselo. Los judíos adoraban a su Dios, pero nunca se asombraban de que cada pueblo tuviese el suyo. Les parecía bien que Chamos hubiera dado un distrito a los moabitas, con tal que su Dios les diese también uno. Jacob no dudó en esposar a las hijas de un idólatra. Labán tenía su Dios como Jacob tenía el suyo. Son ejemplos de tolerancia en el pueblo más intolerante y más cruel de toda la antigüedad: los hemos imitado en sus furores absurdos y no en su indulgencia.

Está claro que todo particular que persigue a un hombre, a su hermano, porque no es de su opinión es un monstruo. Eso no tiene dificultad [...]

4.2 El cristianismo y la tolerancia

De todas las religiones, la cristiana es, sin duda, la que tiene que inspirar más tolerancia, aunque hasta aquí los cristianos hayan sido los más intolerantes de todos los hombres.

Jesús, que se dignó nacer en la pobreza y en la bajeza, como sus hermanos, nunca se dignó practicar el arte de escribir. Los judíos tenían una ley escrita con mucho detalle, y no disponemos de una sola línea de la mano de Jesús. Los apóstoles se dividieron en varios puntos. San Pedro y san Bernabé comían carne prohibida con los nuevos cristianos extranjeros, y se abstenían con los cristianos judíos. San Pablo les reprochaba esta conducta, y ese mismo san Pablo fariseo, discípulo del fariseo Gamaliel, ese mismo san Pablo que había perseguido con furor a los cristianos, y que, al romper con Gamaliel, se hizo él mismo cristiano, fue, a pesar de eso, a sacrificar al templo de Jerusalén en tiempo de su apostolado. Observó durante ocho días todas las ceremonias de la ley judaica, a la que había renunciado. Le añadió incluso devociones y purificaciones que estaban de más. Se judaizó por completo. El apóstol más grande de los cristianos hizo durante ocho días las mismas cosas por las que se condenan a la hoguera a los hombres entre una gran parte de los pueblos cristianos.

Theudas y Judas se habían dicho mesías antes de Jesús.

Dositeo, Simón, Menandro se dijeron mesías después de Jesús. Desde el primer siglo de la Iglesia hubo, e incluso antes de que el mismo nombre de cristiano fuera conocido, unas veinte sectas en Judea.

Los gnósticos contemplativos, los dositeanos, los cerintianos existían antes que los discípulos de Jesús hubieran tomado el nombre cristianos. Pronto hubo treinta Evangelios, y cada uno de ellos pertenecía a una sociedad diferente. Y desde el final del siglo I se pueden contar treinta sectas de cristianos en Asia Menor, en Siria, en Alejandría e incluso en Roma.

Todas esas sectas, despreciadas por el gobierno romano y escondidas en su oscuridad, se perseguían sin embargo unas a otras en los subterráneos por los que se arrastraban, es decir, se proferían injurias, era todo lo que podían hacer en su abyección: casi todas estaban compuestas por gentes de la escoria del pueblo.

Cuando, finalmente, algunos cristianos abrazaron los dogmas de Platón, y mezclaron un poco de filosofía a su religión después de haberla separado de la judía, se volvieron insensiblemente más considerados, pero siempre divididos en varias

sectas, sin que nunca haya existido ni un solo momento en que la Iglesia cristiana haya estado reunida. Nació en el seno de las divisiones de los judíos, samaritanos de los fariseos, de los saduceos, de los esenios, de los judaístas, de los discípulos de Juan, de los terapeutas [...].

Esta tremenda discordia, que dura desde hace tantos siglos, es una lección impresionante de que debemos perdonarnos mutuamente nuestros errores. La discordia es el gran mal del género humano, del que la tolerancia es el único remedio.

Tomado de: VOLTAIRE. *Diccionario filosófico*. Akal Editor, Madrid, 1976, pp. 367-370.

MONTESQUIEU

5. LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LOS TRES TIPOS DE GOBIERNOS

La doctrina de Montesquieu sobre los tres tipos de gobierno (republicano, monárquico y despótico) gira en torno a la correspondencia entre cada uno de ellos y el principio ético peculiar en el que se inspira.

En el texto que sigue se exponen precisamente los tres principios, es decir, las pasiones humanas fundamentales que mueven las tres formas de gobierno: la virtud para la forma republicana, el honor para la forma monárquica y el temor para la forma despótica.

5.1 El gobierno republicano, monárquico y despótico

He dicho que la naturaleza del gobierno republicano consiste en que el pueblo en cuerpo, o ciertas familias, tenga el poder soberano. La del gobierno monárquico, en que el príncipe tenga el poder soberano, pero que lo ejerza según las leyes establecidas. La del gobierno despótico, en que gobierne uno solo según su voluntad y capricho. No necesito más para encontrar los tres principios, puesto que se derivan, naturalmente, de todo lo dicho. Empezaré por el gobierno republicano y hablaré primeramente del democrático[2].

[2] La democracia y la aristocracia son las dos formas del gobierno republicano.

5.2 La virtud es el principio fundamental de la democracia

No es menester mucha probidad para que un gobierno monárquico o un gobierno despótico se mantengan o se sostengan. En uno, la fuerza de las leyes, y en otro, el brazo del príncipe levantado, bastan para regular y ordenar todo. Pero en un estado popular es necesario un resorte más: la virtud.

Lo que digo está confirmado por la historia y es conforme a la naturaleza de las cosas. Es evidente que en una monarquía se necesita menos virtud que en un gobierno popular, ya que en una monarquía el que hace observar las leyes está por encima de ellas, mientras que en el gobierno popular se siente sometido a ellas y sabe que ha de soportar todo su peso.

Es evidente también que el monarca que, por mal consejo o por negligencia, descuida el cumplimiento de las leyes, puede fácilmente reparar el mal con sólo cambiar de consejo o corregirse de su negligencia. Pero cuando en un gobierno popular las leyes dejan de cumplirse, el Estado está ya perdido, puesto que esto sólo ocurre como consecuencia de la corrupción de la República.

Fue un bello espectáculo ver los esfuerzos impotentes de los ingleses en el siglo pasado para establecer entre ellos la democracia. Como los que participaban en los negocios carecían de virtud, como su ambición se exasperaba por el éxito del más osado[3] y como el espíritu de una facción sólo estaba reprimido por el de otra, el gobierno cambiaba sin cesar. El pueblo, asombrado, buscaba la democracia sin encontrarla en parte alguna. Por fin, después de muchos movimientos, choques y conmociones, hubo que descansar en el mismo gobierno que antes se había hecho proscrito.

Cuando Sila quiso devolver la libertad[4] a Roma ésta ya no pudo recibirla porque no le quedaba más que un débil resto de virtud; y como cada vez tenía menos, en lugar de despertar después de César, Tiberio, Cayo, Claudio, Nerón o Domiciano, se fue haciendo cada día más esclava: todos los golpes recayeron sobre los tiranos, ninguno sobre la tiranía.

Los políticos griegos, que vivían en un gobierno popular, no reconocían más fuerza para sostenerlo que la virtud. Los políticos de hoy no nos hablan más que de fábricas, de comercio, de finanzas, de riquezas e incluso de lujo.

Cuando la virtud deja de existir, la ambición entra en los corazones capaces de recibirla y la codicia se apodera de todos los demás. Los deseos cambian de objeto: lo que antes se amaba, ya no se ama; si se era libre con las leyes, ahora se quiere

[3] Se trata de Cromwell.
[4] Renunciando, en el 79 a. C., a la dictadura.

ser libre contra ellas; cada ciudadano es como un esclavo escapado de la casa de su amo; se llama rigor a lo que era máxima; se llama *estorbo a* lo que era regla; se llama *temor* a lo que era *atención*. Se llama avaricia a la frugalidad y no al deseo de poseer. Antes, los bienes de los particulares constituían el tesoro público, pero en cuanto la virtud se pierde, el tesoro público se convierte en patrimonio de los particulares. La República es un despojo y su fuerza ya no es más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos.

5.3 El honor es el principio fundamental de la monarquía

En las monarquías, la política promueve grandes cosas con el mínimo de virtud posible, del mismo modo que en las más bellas máquinas el arte emplea tan pocos movimientos, fuerzas o ruedas como sea posible.

El Estado subsiste con independencia del amor a la patria, del deseo de gloria auténtica, de la renuncia a sí mismo, del sacrificio de los más caros intereses y de todas aquellas virtudes heroicas que encontramos en los antiguos y de las que sólo hemos oído hablar. Las leyes sustituyen a todas estas virtudes que son innecesarias [...].

Voy a grandes pasos para que nadie crea que satirizo al gobierno monárquico. No; si le falta un resorte tiene, en cambio, otro: el honor. Es decir, que el prejuicio de cada persona y de cada condición sustituye a la virtud política de que he hablado y la representa en todo. El honor puede inspirar las más hermosas acciones y, junto con la fuerza de las leyes, puede conducir al fin del gobierno como la misma virtud.

Así en las monarquías bien reguladas todo el mundo será más o menos éstos se conformen con ser buen ciudadano, pero será raro encontrar a alguien que sea hombre de bien, pues para serlo hay que tener la intención de serlo y amar al Estado más por él que por uno mismo.

El gobierno monárquico supone, como hemos dicho, preeminencias, rangos e incluso una nobleza de origen. Por naturaleza, el *honor* exige preferencias y distinciones; así, pues, cuadra perfectamente en este gobierno.

La ambición es perniciosa en un República. Por el contrario, en la monarquía produce buenos efectos: da vida a este tipo de gobierno y tiene la ventaja de no ser peligrosa porque se puede reprimir constantemente. Puede decirse que ocurre aquí lo mismo que en el sistema del universo, en el que una fuerza aleja de su centro a todos los cuerpos y otra, la de gravedad, los atrae. El honor pone en movimiento todas las partes del cuerpo político, las une en virtud de su propia acción y así resulta que cada uno se encamina al bien común cuando cree obrar por sus intereses particulares.

Verdad es que, filosóficamente hablando, el honor que dirige todas las partes del Estado es un honor falso, pero aun así, es tan útil para la cosa pública como lo sería el verdadero para los particulares que lo tuvieran. ¿Y acaso no es ya mucho obligar a los hombres a realizar toda clase de acciones difíciles y que requieren esfuerzo, sin más recompensa que la fama de dichas acciones?

5.4 El temor es el principio fundamental del gobierno despótico

Del mismo modo que la virtud es necesaria en una República y el honor en una monarquía, en un gobierno despótico es necesario el *temor*: la virtud no se necesita y el honor sería peligroso.

El poder inmenso del príncipe pasa por entero a aquellos a quienes lo confía. Las personas capaces de estimarse mucho a sí mismas podrían fácilmente provocar revoluciones. Es preciso, pues, que el temor tenga los ánimos abatidos y extinga hasta el menor sentimiento de ambición.

Un gobierno moderado puede aflojar sus resortes cuanto quiera sin peligro, pues seguiría manteniéndose por sus leyes y por su propia fuerza. Pero cuando en un gobierno despótico el príncipe deja un instante de levantar el brazo, cuando no puede reducir a la nada en un momento a los que ocupan los puestos principales, todo está perdido. Si falta el temor que es el resorte del gobierno, el pueblo ya no tiene protector.

Los cadíes han sostenido, aparentemente en este sentido, que el gran Señor no estaba obligado a cumplir su palabra o su juramento, si al hacerlo limitaba su autoridad.

El pueblo tiene que ser juzgado por las leyes, y los grandes por el antojo del príncipe; la cabeza del último súbdito tiene que estar segura, mientras que la de los bajas está siempre expuesta. No podemos hablar de estos gobiernos monstruosos sin estremecernos. El Sofí de Persia, destronado en nuestros días por Miriveis, vio perecer su gobierno antes de la conquista, porque no había hecho correr bastante sangre.

La historia nos refiere que las horribles crueldades de Domiciano asustaron a los gobernantes hasta tal punto, que el pueblo se repuso un poco bajo su reinado. Es como un torrente que arrastrara todo por uno de sus lados, dejando por el otro campiñas donde se ven praderas desde lejos.

Tomado de: MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. Orbis, Barcelona, 1984, pp. 45-50.

CAPÍTULO XXVIII

JEAN-JACQUES ROUSSEAU: ILUSTRADO HERÉTICO

I. *Vida y obra* de Rousseau

Rousseau, el mayor pensador del Settecento → § 1

√ Jean-Jacques Rousseau nació en Ginebra en 1712. Al morir la madre en el momento del parto, el padre Isaac Rousseau le brindó una educación bastante desordenada al encomendarlo primero a un pastor calvinista y luego a un tío. En 1728 dejó Ginebra y pronto encontró refugio en Les Charmettes, en Chambéry, donde Madame de Warens, que fue para él como una madre pero también una amiga y una amante. En 1741, se estableció en París, en donde se relacionó con Diderot y los enciclopedistas. En 1750, publicó el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en 1755 publicó el *Discurso sobre la desigualdad*, que le procuró un inesperado e imprevisto éxito. En 1758 rompió con los enciclopedistas por una divergencia sustancial de valoración respecto de la sociedad de su tiempo. Se retiró a Montmorency, allí vivió un período intenso y fecundo: en 1761 publicó la *Nueva Eloisa*, en 1762 *El contrato social* y el *Emilio* pero las dos últimas obras fueron condenadas por la autoridad civil y eclesiástica de París y de Ginebra. Apesadumbrado, y desposeído de sus derechos de ciudadano ginebrino, se marchó para Mîtiers-Travers, en el territorio de Neuchâtel. En 1766, aceptó la invitación de Hume de ir a Inglaterra, pero las relaciones con el filósofo inglés fueron cortas y difíciles. De regreso a Francia, se estableció en París y completó las *Confesiones* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Murió en 1778.

Rousseau aparece como una figura compleja y controvertida, objeto de diversas interpretaciones, opuestas entre sí, que concuerdan en considerarlo como el *primer gran teórico de la pedagogía moderna*. Ciertamente, Rousseau recoge con sus escritos la vena profunda de la Ilustración y gesta las raíces del Romanticismo, expresa impulsos renovadores y reacciones conservadoras, el deseo y el temor de una revolución radical, la nostalgia de la vida primitiva y el temor que, por causa de las luchas insensatas, se pueda recaer en la barbarie.

1. Rousseau: una figura compleja y controvertida

Ilustrado y romántico, individualista y colectivista, anticipador de Kant y precursor de Marx, Rousseau ha sido objeto de diversas interpretaciones y muchos estudios, al punto que, a partir de los años cincuenta del siglo XX, se ha hablado de un *Renacimiento-Rousseau*. Definido por Kant como el "Newton de la moral" y por el poeta H. Heine como "la cabeza revolucionaria de la que Robespierre no fue sino la mano ejecutora", Rousseau aparece como una figura compleja y controvertida.

Considerado justamente el mayor pensador del Settecento, se ha impuesto por motivos contrastantes. Para algunos, es el teórico del *sentimiento interior*, como una única guía de la vida; para otros, es el defensor de la absorción total del individuo en la vida social, contra las fracturas renacientes entre intereses privados e intereses colectivos; para algunos, es *liberal*, para otros, es el primer teórico del *socialismo*; para unos es *ilustrado*, para otros, es *anti-ilustrado*; para todos, es *el primer gran teórico de la pedagogía moderna*.

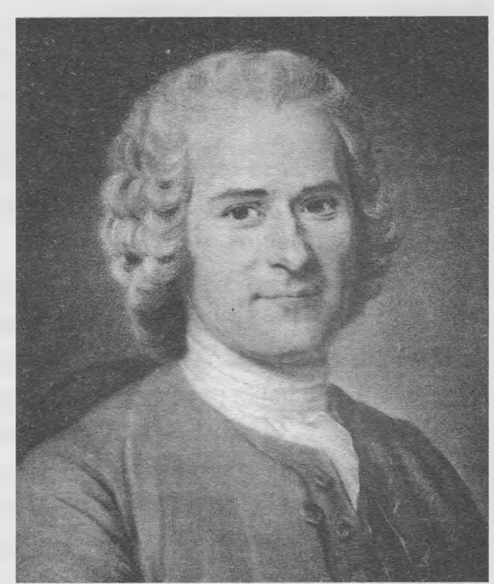
Leído y comentado, a pesar de todo, ciertamente Rousseau recoge con sus escritos la vena profunda de la Ilustración y gesta las raíces del Romanticismo; expresa impulsos renovadores y reacciones conservadoras, el deseo y al mismo tiempo el temor de una revolución radical, la nostalgia de la vida primitiva y el temor de que, por causa de guerras insensatas, se recaiga en la barbarie.

Figura rica y contradictoria, Rousseau fascina por la complejidad de los sentimientos que describe y por la clara denuncia, en pleno Settecento, de un racionalismo exasperado. En efecto, él está persuadido que la razón sin los instintos y las pasiones es estéril y académica, y las pasiones y los instintos sin la disciplina de la razón llevan al caos individual y a la anarquía social.

Jean-Jacques Rousseau nació en Ginebra, el 28 de junio de 1712. Al morir la madre en el momento del parto, transcurrió la infancia con el padre Isaac, relojero y hombre de costumbres cómodas. Confiado primero a un pastor calvinista y luego a un tío, recibió una educación bastante desordenada. Aprendiz de grabador, Rousseau dejó Ginebra en 1728 y luego de una breve experiencia de camarero en una familia turinés, encontró refugio en Les Charmettes, en las cercanías de Chambéry, junto a Madame de Warens quien fue para él madre, amiga y amante: "Una mujer toda ternura y dulzura", como él la recuerda, que le permitió estudiar e instruirse, sin distracciones, lejos del tumulto de la ciudad. "Una casa aislada –escribe Rousseau– en el declive de un valle fue nuestro asilo y allí, durante cuatro o cinco años, gocé un siglo de vida y felicidad pura y plena, que oculta con su esplendor todo lo que mi situación actual tiene de horrible".

En 1741, el filósofo ginebrino dejó Chambéry y fijó su residencia en París, en donde estrechó amistad con Diderot y a través de él, con los enciclopedistas. No habituado a la vida de los salones, no se sentía a gusto en el París culto, inquieto e insatisfecho, por ser músico de segunda clase, humilde tutor y cajero en casa de Dupin. El conflicto entre su yo profundo y el mundo circundante se agudizó hasta el punto que explotó en la condenación de ese mundo, de esa cultura, en nombre de la naturaleza que le había reservado los goces más bellos e inolvidables.

Dejemos a Rousseau que nos cuente él mismo el hecho que lo indujo a escribir los primeros ensayos que le llamaron la atención de la Francia ilustrada. "Iba a visitar a Diderot, entonces prisionero en Vincennes; tenía en el bolsillo una copia del 'Mercure de France', que me puse a hojear durante el recorrido. Me fijé en la pregunta de la Academia de Dijon ('¿El progreso de las ciencias y de las artes ha servido al mejoramiento de las costumbres?'), que dio origen a mi primer escrito (*Discurso sobre las ciencias y las artes*). Si alguna vez algo se pareció a una inspiración imprevista, esto fue la turbación que experimenté con aquella lectura; de repente, sentí la mente cegada por mil luces; mil ideas se agolparon juntamente con una fuerza y una confusión que me pusieron en una perturbación inexpresable; me sentí cogido por un vértigo parecido a la embriaguez [...]. Todo lo que pude retener en mi mente de esa multitud de grandes verdades, que me iluminaron en un cuarto de hora bajo aquel árbol, ha sido luego débilmente reportado aquí y allá en mis tres principales escritos, es decir, el primer discurso (sobre las ciencias y las artes), aquel sobre la desigualdad y el tratado de la educación; estas tres obras son inseparables, forman un conjunto único". Recordando ese período, Diderot afirmó que Rousseau era como un barril de pólvora que habría quedado sin explotar carente de la chispa que vino de Dijon.



Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) es el gran pensador a quien Kant definió como el "Newton de la moral" y por el poeta Heine como "la cabeza revolucionaria de la que Robespierre no fue sino que la mano ejecutora". Reproducimos un retrato de M. Q. de Latour, conservado en el Museo de Ginebra.

La impresión de los discursos iniciales, el primero en 1750 y el segundo en 1755, le proporcionó un imprevisto e inesperado éxito. Entre tanto, él se había unido a una vulgar e inculta mujer, quien era vecina y de la que tuvo cinco hijos. Él los confió, a

todos, a los *Enfants trouvés*, para no distraerse de sus compromisos culturales y porque, como ya lo había dicho Platón, la educación de los hijos le toca al Estado.

La relativa tranquilidad familiar y el éxito obtenido con los primeros ensayos, le permitieron estrechar amistad con las personalidades más conocidas y aportar a la *Enciclopedia*, con una serie de artículos de carácter musical, reunidos luego en el *Diccionario de la música* y en el artículo "Economía política" (1758). Pero pronto rompió las relaciones con los de la *Enciclopedia*, por una divergencia sustancial en la valoración de la sociedad de su tiempo y más en profundidad, respecto de la historia humana y sus productos. "No obstante las recurrentes añoranzas e intentos de recuperación era una perdida inevitable [para los enciclopedistas]: motivado por una divergencia de ideas sustanciales, fundada a su vez en la sensibilidad, diferente entre ellos por las exigencias de la lucha ideológico-política" (F. Díaz). El rompimiento oficial fue firmado por el *Manifiesto anti-philosophes*, que es la *Carta a d´Alembert sobre los espectáculos*, de 1758.

Mientras tanto, Rousseau se había retirado al bosque de Montmorency, al Ermitage, en donde habitó en una casa de Madame d'Epinay. Aquí se unió sentimentalmente con una amiga de ésta, Madame d´Hondedot, y creyó que lograría realizar el sueño al poner de acuerdo a los *philosophes* con los tradicionalistas. Sin embargo, el resultado fue el rompimiento con Diderot y d´Holbach.

Rotas las relaciones incluso con Madame d´Epinay, Rousseau se trasladó al castillo del mariscal de Luxemburgo, en donde vivió un período fecundo. En 1761 publicó *La nueva Eloisa*, en 1762 *El contrato social* y el *Emilio*. Pero las consecuencias de este alejamiento con la *philosophie* se hicieron sentir rápidamente y estas dos obras fueron condenadas por la autoridad civil y eclesiástica, tanto de París como de Ginebra, por una especie de conjura entre creyentes, ateos y deístas.

Y así, él abandonó definitivamente Ginebra y se fue para Mîtiers-Travers, en el territorio de Neuchâtel, dependiente del rey de Prusia. Allá compuso algunos escritos polémicos, entre los cuales están las *Cartas escritas desde la montaña*, como respuesta a las *Cartas escritas desde el campo*, que había redactado Tronchin en defensa de la actitud político-cultural ginebrina. Originados allí algunos motivos de hostilidad para con él, porque era un personaje incómodo y polémico contra todos, acogió la invitación del filósofo David Hume y se trasladó a Inglaterra (1766). Pero las relaciones con el filósofo inglés fueron breves y difíciles. Preso del complejo de persecución, alimentado por las condenaciones de Ginebra y París, pronto dejó Inglaterra para regresar a Francia, en donde se dedicó a viajar para desfogar su inquietud.

Establecido de nuevo en París, fue a habitar a un triste apartamento de la vía Platière, en donde se dedicó a completar las *Confesiones* y compuso los *Diálogos o Rousseau juez de Jean-*

Jacques y las *Ensoñaciones de un paseante solitario*. Confió estos escritos, junto con el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* al amigo Paul Moultou, quien cuidará su edición.

Anciano y cansado, enfermo y envilecido, Rousseau acogió la invitación del marqués de Girardin, en cuyo castillo pasó los últimos meses, en un ambiente de relativa tranquilidad psicológica. Insolado durante un paseo posmeridiano, murió el 2 de julio de 1778.

II. El *hombre en el "estado de naturaleza"*

√ Nostálgico de un modelo de relaciones sociales orientado a la recuperación de los sentimientos más profundos del espíritu humano, Rousseau propuso la hipótesis del *estado de naturaleza*, según el cual el hombre es originalmente íntegro, biológicamente sano y moralmente recto y sólo después se hace malvado e injusto por un desequilibrio de orden social.

El "estado de naturaleza" es una categoría teórica para comprender al hombre → § 1-3

Por consiguiente, el "estado de naturaleza" no es una experiencia histórica particular sino una *categoría teórica* que le sirve a Rousseau para comprender mejor al hombre actual y los aspectos corruptos que se insinúan en la naturaleza humana en el curso de la historia. El "estado de naturaleza" en el que se siente el influjo del siglo XV del "buen salvaje", es precisamente un *estado anterior al bien y al mal*: dejada a su libre desarrollo, la naturaleza humana lleva al triunfo de los sentimientos no de la razón, al triunfo de los instintos no de la reflexión, de la autoconservación y no del atropello.

1. El "estado de naturaleza" como hipótesis de trabajo

Francés por formación espiritual, pero ginebrino por tradición moral y política, Rousseau se consideró siempre como forastero en su patria elegida. Tal sentimiento de desarraigo, vivido con intensidad, puede considerarse como el fundamento psicológico de los análisis socio-político-culturales que lo hicieron un crítico radical de la vida civil de su tiempo. Con nostalgia de un modelo de relaciones sociales, orientado a la recuperación de los sentimientos más profundos del espíritu humano, propuso la hipótesis del hombre de la naturaleza, originariamente íntegro, biológicamente sano y moralmente recto; por lo tanto ni opresor ni malvado, justo. El hombre no era ni malvado ni injusto sino que se hizo tal, su desequilibrio no es original, como lo pensaba Pascal sobre la base de la Biblia, sino que es un desequilibrio derivado, de orden social.

Rousseau amaba y odiaba a los hombres. Aun odiándolos sentía que los amaba. Los odiaba por lo que habían llegado a ser, los amaba por lo que son en profundidad.

La salud moral, el sentido de la justicia, el amor, hacen parte de la naturaleza del hombre, mientras que la máscara, la mentira, la tupida red de relaciones alienantes, son efecto de la superestructura que se fue formando a lo largo del alejamiento de las necesidades e inclinaciones originales.

El estado de naturaleza, más que una realidad histórica establecida, es *una hipótesis de trabajo* que Rousseau profundiza dentro de sí y que emplea para entender todo lo que de la riqueza humana ha sido oscurecido y reprimido en el camino histórico efectivo.

2. El valor normativo del "estado de naturaleza"

Por lo tanto, cuando se habla en Rousseau de "estado de naturaleza" se trata más que de un período histórico o de una experiencia histórica, de una *categoría teórica* que agiliza la comprensión del hombre actual y de sus falsificaciones.

En otros términos: en la economía del pensamiento de Rousseau, el estado de naturaleza tiene un valor normativo, es un punto de referencia en la determinación de los aspectos corruptos que se han introducido en la naturaleza humana.

El tema del retorno a la naturaleza atraviesa y sostiene todos los escritos del filósofo ginebrino. En la orientación de tal pensamiento, es evidente la influencia del mito del "buen salvaje" difundido en la literatura francesa a partir del Cinquecento, cuando como consecuencia de los grandes descubrimientos geográficos, comenzó la idealización de los pueblos primitivos y la apología de la vida "salvaje".

Cuando en el Settecento, la vida social con sus "costumbres corruptas" fue sometida a la *crítica de la razón*, se acentuaron y se difundieron

Estado de naturaleza. Es la famosa categoría filosófica con base en la cual Rousseau condena la introducción histórico-social que modificó la riqueza pasional del hombre y la espontaneidad de sus sentimientos más profundos.

Según la hipótesis del *estado de naturaleza*, en la que influyó el mito del Cinquecento del "buen salvaje", el hombre es originalmente íntegro, biológicamente sano y moralmente recto y sólo después, se hace malvado e injusto por un desequilibrio de orden social: la naturaleza humana, dejada a su libre desarrollo, lleva al triunfo de los instintos, los sentimientos y la autoconservación sobre la razón, la reflexión y el atropello.

El "estado de naturaleza" es de hecho un *mítico estado original*, anterior al del *bien y del mal*, del que el hombre, progresivamente cayó por causa de la "cultura", responsable de los males sociales de la época actual: el paso del "estado natural" al "estado civil" significó un verdadero retroceso, según Rousseau.

el gusto por las costumbres exóticas y la fascinación de todo lo que parecía extraño a la civilización europea.

Rousseau estudió todo ese material documental y sus análisis son de sumo interés. "Los salvajes –afirma él en el *Discurso de las ciencias*– no son precisamente malos, porque no saben qué es ser bueno; porque lo que les impide a ellos hacer el mal, no es el crecimiento de las luces ni el freno de la ley sino la calma de las pasiones y la ignorancia del vicio".

Es decir, se trata de un estado *anterior al bien y al mal*. Dejada a su libre desarrollo, la naturaleza lleva al triunfo de los sentimientos y no de la razón, del instinto y no de la reflexión, de la autoconservación y no del atropello. El hombre no es sólo razón, más aún, originalmente el hombre no era razón sino sentimientos y pasiones.

3. El "estado de naturaleza" como estímulo de cambio para el hombre moderno

Sin embargo, la atención de Rousseau a pesar de su nostalgia por ese pasado, se centra en el hombre actual, corrupto e inhumano. No se puede hablar de primitivismo o de culto por la barbarie, porque Rousseau conoce las limitaciones de ese estado de la vida. El siguiente es un pasaje significativo tomado del *Discurso sobre la desigualdad*: "Errando en el bosque, sin trabajo, ni palabra ni domicilio, sin guerra ni apegos, sin necesidad alguna de semejantes, como sin deseos de hacerles daño, incluso sin llegar a reconocer individualmente a alguno, el hombre salvaje, sometido a pocas pasiones, se bastaba a sí mismo, no tenía sino los sentimientos y las luces propios de ese estado, probaba sólo necesidades verdaderas, no miraba sino lo que le interesaba ver, y su inteligencia no hacía mayores progresos que su vanidad. Si por acaso descubría algo, no podía compartir con ninguno en cuanto no reconocía ni a sus propios hijos. El arte moría con quien lo había inventado, no había ni educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente, porque cada uno partía del mismo punto, los siglos pasaban y la vulgaridad de la edad primitiva permanecía inmodificada, la especie era ya vieja y el hombre permanecía siempre niño".

En conclusión, el mito del "buen salvaje" es sobre todo una especie de *categoría filosófica*, una *norma de juicio*, que sirve de base para condenar lo que en lo histórico-social ha dado muerte a la riqueza pasional del hombre, como la espontaneidad de sus sentimientos más profundos. Confrontando al hombre como era con el hombre como es, o también al "hombre hecho por el hombre con el hombre obra de la naturaleza", Rousseau intentaba estimular a los hombres para un cambio saludable.

III. *Rousseau contra los enciclopedistas, pero ilustrado*

La ignorancia razonable contra la cultura
→ § 1-3

√ Rousseau se opone a la cultura como se ha ido configurando históricamente, porque ha entorpecido a la naturaleza. El hombre ha seguido una curva de decadencia: el espíritu competitivo y conflictivo no es original, sino derivado, porque es fruto de la historia. Contra la cultura conviene perseguir la *ignorancia razonable* que, según Rousseau, nace de un ardiente amor por la virtud y consiste en la delimitación de la propia curiosidad por las facultades que posee.

Por lo tanto, Rousseau consideraba responsable de los males sociales justamente a aquellas letras, artes y ciencias en las que los enciclopedistas ponían la causa del progreso y la consideraba nacidas de los vicios de la arrogancia y la soberbia y como fuente ulterior de corrupción; la historia de estas desviaciones e injusticias, comenzó con el nacimiento de la desigualdad entre los hombres, la cual, a su vez, surgió con la propiedad.

El retorno a la naturaleza es el camino de salvación
→ § 4-6

Rousseau está contra los ilustrados pero no contra la Ilustración, porque considera a la razón como el instrumento privilegiado para la superación de los males y para la victoria sobre los mismos, males en los que siglos de desviación arrojaron al hombre. El camino de salvación es para él, el del retorno a la naturaleza, es decir, a la "renaturalización" del hombre mediante un cambio de perspectiva de la vida social.

Es necesaria una transformación del espíritu del pueblo, un completo cambio, una mutación de las instituciones, que pongan al hombre en condiciones para que realice su libertad más profunda. Con este fin es preciso recuperar el sentido de la "virtud", entendida como constante transparencia y mutuo reclamo entre *interior* y *exterior* de la sociedad, pues actualmente está del todo exteriorizada.

1 La cultura ha vuelto peor al hombre

Rousseau está contra la cultura como se ha ido configurando históricamente porque ha entorpecido a la naturaleza.

Originalmente sano, el hombre se encuentra desfigurado; una vez semejante a un dios, ha llegado a ser, ahora, peor que una bestia feroz. El hombre ha seguido una curva de decandencia. Transferir al hombre original o a la estructura del hombre, las desigualdades, los desniveles, las injusticias del presente, significa leerlas con los ojos del presente.

El espíritu competitivo y conflictivo no es original, sino derivado, porque es fruto de la historia. En definitiva, y duramente, Rousseau pronuncia un juicio severo y radical sobre

todo lo que el hombre ha dicho y hecho, como también sobre la reducción del hombre a la razón y sobre la exaltación de sus productos culturales, porque no han hecho avanzar sino retroceder a la humanidad.

No toda ignorancia debe combatirse. Existe una que habría que cultivarse: "Ciertamente hay una ignorancia brutal, que brota de un ánimo perverso y de una mente falsa; en conclusión, existe una ignorancia criminal que degrada la razón, al multiplicar los vicios. Pero hay –subraya Rousseau– una ignorancia que se puede llamar razonable en cuanto limita la curiosidad a las cualidades recibidas, una modesta, indiferente a cuanto no es digno del hombre; una ignorancia 'dulce y preciosa' típica de un ánimo puro y contento de sí mismo".

2. Lo que se llama "progreso" es un "retroceso"

La posición de Rousseau fue "escandalosa" porque consideraba responsable de los males sociales a aquellas letras, artes y ciencias que los enciclopedistas consideraban como causa del progreso. Nacidas de los vicios de la arrogancia y la soberbia, las ciencias, las artes y las letras, –se lee en el *Discurso sobre las ciencias*– no han hecho progresar la felicidad humana sino que han consolidado los vicios que las han provocado.

Entonces, ¿es el progreso una línea que marcha inexorablemente hacia lo mejor, la perfección? En realidad, lo que para los enciclopedistas era progreso, para Rousseau era retroceso y ulterior corrupción. "Todos los progresos de la especie humana la alejan constantemente de su estado primitivo; entre más se acumula nuevos conocimientos, más nos vemos impedidos de alcanzar el más importante de ellos".

¿Y cómo comenzó esta historia de desviaciones e injusticias?

Comenzó con el nacimiento de las desigualdades entre los hombres. Y la desigualdad nació con el origen de la propiedad y con la consiguiente hostilidad.

3. Visión pesimista de la historia

Rousseau, pues, tiene una visión pesimista de la historia y su transcurso, como también de sus productos culturales. Voltaire descalificó el *Discurso sobre la desigualdad* considerándolo como "un pasquín contra el género humano". En efecto, al culpar saber y "progreso" las corrupciones que los *philosophes* atribuían a la religión y a las diversas formas de supersticiones heredadas del pasado, Rousseau se ponía en contra de todos los

enciclopedistas y particularmente de Voltaire, cuyo programa propagandista de las novedades teatrales y en especial de la producción de Molière, él estigmatizaba tachándolo de escuálido en cuanto era defensor de formas culturales que pregonaban los vicios y se mostraban incapaces de diferenciar lo que es fruto de una falsa cultura y lo que es típico de la naturaleza humana.

Rousseau cambia la óptica de la interpretación de la historia. El hombre no es por sí un lobo para otro hombre; ha llegado a serlo en el transcurso de la historia. El estado de naturaleza no es el del instinto violento, la afirmación de la vitalidad sin control. "Todo es bueno cuando sale de las manos del Autor de las cosas", mientras que "todo degenera en las manos de los hombres". La antítesis entre naturaleza y cultura, entre estado primitivo y estado civil en su configuración socio-político-económica, es radical. [Textos 1]

4. Es necesario mejorar la sociedad "renaturalizando" al hombre

Puede entonces decirse que Rousseau está contra los ilustrados pero *no en contra de la Ilustración*, de la cual es intérprete y autor inteligente; está contra los iusnaturalistas, no contra el *iusnaturalismo*.

Rousseau es un ilustrado porque considera que la razón es el instrumento privilegiado para la superación de los males y la victoria sobre los mismos, en los que, siglos de desviaciones han arrojado al hombre.

Rousseau es un iusnaturalista porque pone en la naturaleza humana la garantía y los medios para la salvación del hombre. Está contra los ilustrados y los iusnaturalistas de su tiempo, quienes consideraban iniciado el camino de la liberación. A su parecer, la sociedad era aún la prolongación de una historia decadente y supersticiosa, y juzgaba a las artes, las ciencias y las letras fundamentadas sobre falsos presupuestos, acerca de la negación de la riqueza del hombre que podía percibirse actuante en los pueblos primitivos y que él sentía viva dentro de sí.

El camino de la salvación es otro. Es el del *retorno a la naturaleza* y por lo mismo es el camino de la "renaturalización" de la vida social capaz de bloquear el mal y favorecer el bien.

5. No es suficiente reformar las ciencias y mejorar las técnicas

La sociedad no puede curarse con simples reformas internas o con el simple progreso de las ciencias y las técnicas. Se necesita una transformación del espíritu del pueblo, un

cambio completo, y una mutación total de las instituciones. En otros términos, es necesaria una gran y dolorosa revolución, una ruptura radical. Es necesario oponer a la racionalidad iluminista, completamente exteriorizada, una *racionalidad interiorizada*, capaz de recuperar la voz de la conciencia.

En efecto, si "el salvaje vive en sí mismo, el hombre de sociedad, siempre por fuera de sí, sabe vivir sólo según la opinión de los demás y, por decirlo así, consigue el sentimiento de su propia existencia tan sólo del juicio de los otros". La sociedad se ha exteriorizado por completo y el hombre perdió su relación con el mundo interior.

Se necesita realizar una sutura entre *lo interno* y *lo externo*, para frenar el movimiento disolvente o para disipar aquellas vanas apariencias que siguen los hombres, combatiéndose y oprimiéndose mutuamente. A este propósito, es necesario atender al potencial de bondad que hay en el hombre, pero en su estado virtual, no explotado, con el cual se puede capturar de nuevo el mundo social en una compaginación total y constante de las dos vertientes, sin fracturas ni conflictos. En síntesis, es necesario recuperar el sentido de la virtud, entendida como constante transparencia y mutuo reclamo entre lo interno y lo externo.

6. El nuevo modelo de razón que mejora al hombre

Entrando de nuevo en sí mismo, el hombre no se encuentra con una realidad incontaminada, sino que encuentra un espíritu lleno de las cicatrices de los males que se han acumulado en la historia. De ahí la urgencia de una conversión que parta del interior del hombre, y por lo tanto, de un pensamiento nuevo de todos sus productos culturales, cuya tarea será la de crear instituciones sociales que no distorsionen el desarrollo del hombre sino que lo pongan en condiciones de realizar su libertad más profunda.

Rousseau no está en contra de la razón o de la cultura. Está *en contra de un modelo de razón y contra ciertos productos culturales*, porque se les ha escapado la profundidad o interioridad del hombre a la que, por el contrario, está ligada la posibilidad de un cambio radical del cuadro global social y cultural. El lucha por el triunfo de la razón, pero no cultivada por sí misma, sin profundidad ni autenticidad, sino como filtro crítico y polo aglutinante de los sentimientos, instintos y pasiones, con miras a una reconstrucción efectiva del hombre integral, pero no en dirección individualista sino comunitaria.

El mal nació con la sociedad, y con aquella, siempre y cuando ésta se renueve debidamente, también puede ser expulsado y derrotado.

IV. El *contrato social*

Los objetivos del nuevo contrato social → § 1-3

En *El contrato social* Rousseau comienza con esta frase: "El hombre nace libre y sin embargo por todas partes está en cadenas". El nuevo contrato social descrito por Rousseau consiste en liberar al hombre de las cadenas y hacerlo libre. Esto implica la construcción de un modelo social fundado sobre la voz de la conciencia global del hombre, abierto a la comunidad.

El principio que legitima el poder y garantiza la transformación social es la voluntad general que quiere el bien común, que es fruto de un pacto de unión que, establecido entre iguales que permanecen siempre en la misma condición, da lugar a un cuerpo moral y colectivo: la voluntad general no es la suma de las voluntades de todos los componentes sino una realidad que surge de la renuncia de cada uno a los propios intereses a favor de la colectividad. Es una socialización radical del hombre, de su total colectivización, orientada a impedir que aparezcan y se afirmen intereses privados: la voluntad general se encarna en el Estado, es todo.

1. El nuevo orden de la vida social

"El hombre nació libre y sin embargo por todas partes está en cadenas", así comienza Rousseau *El contrato social*. Soltar al hombre de sus cadenas y restituirlo a la libertad, es el objetivo del nuevo contrato que el filósofo ginebrino se apresura a describir. Tal contrato no mira el retorno a la naturaleza original, sino que exige la construcción de un modelo social que no se base en los instintos y los impulsos pasionales, como el del primitivo, tampoco en la sola razón aislada y contrapuesta a los sentimientos y a la voz del mundo pre-racional, sino en la voz de la conciencia total del hombre, abierto a la comunidad.

Pero, ¿cuál es el principio que hará posible tal renovación histórica?

Este principio no es la voluntad abstracta, considerada como la depositaria de todos los derechos, o la razón pura, alejada del tumulto de las pasiones, o la concepción individualista del hombre, en la que se apoyaban los ilustrados del tiempo.Éstas son condiciones abstractas en las que inútil sería querer implantar un nuevo orden social. El principio que legitima el poder y garantiza la transformación social está constituido por la *voluntad general que quiere el bien común*.

2. La naturaleza y el fundamento de la "voluntad general"

Pero ¿qué es esa voluntad general, cómo se articula, qué la produce y cómo logra cambiar a los hombres poniendo fin a los conflictos y a la vana carrera de la acumulación de

bienes? La respuesta de Rousseau es la siguiente: "La voluntad general sólo puede dirigir las fuerzas del Estado de acuerdo con el propósito para el cual fue establecido, es decir, para el bien común; en efecto, si la oposición de intereses particulares hizo necesaria la institución de la sociedad, ésta, a su vez, se hizo necesaria para la concordancia de esos mismos objetivos. Justamente lo que hay de común en esos intereses diversos forma el vínculo social, y si no hubiera punto alguno en el que dichos propósitos concordaran, ninguna sociedad podría subsistir. Ahora bien, la sociedad ha de ser gobernada únicamente con base en este interés común.

Pero, ¿de qué resulta la voluntad general?

No es el pacto de sometimiento a una tercera persona, lo que implicaría la renuncia a la propia responsabilidad directa y la delegación de los derechos propios. La voluntad general es fruto de un pacto *unionis*, que se da entre iguales, que permanecen siempre así, porque –escribe Rousseau en *El contrato social*– se trata de la "alienación total de cada individuo con todos sus derechos a toda la comunidad [dando lugar] a un cuerpo moral y colectivo [...] que saca su unidad del mismo acto, su yo común, su vida y su voluntad".

La voluntad general no es, por consiguiente, la suma de las voluntades de todos los miembros, sino una realidad que nace de la renuncia de cada uno a sus propios intereses a favor de la colectividad. Es un pacto que los hombres no hacen con Dios o con un jefe, sino entre ellos, en plena libertad y en perfecta igualdad. [Texto 2]

Voluntad general. Es el principio que legitima el poder y garantiza la transformación social, inaugurada por el "nuevo contrato". Mientras que la voluntad particular siempre tiene por objeto el interés privado, la *voluntad general*, en cambio, *quiere el bien común*, se propone el interés común: ella no es entonces la suma de las voluntades de todos los componentes, sino una realidad que surge de la renuncia de cada uno a los propios intereses a favor de la colectividad.

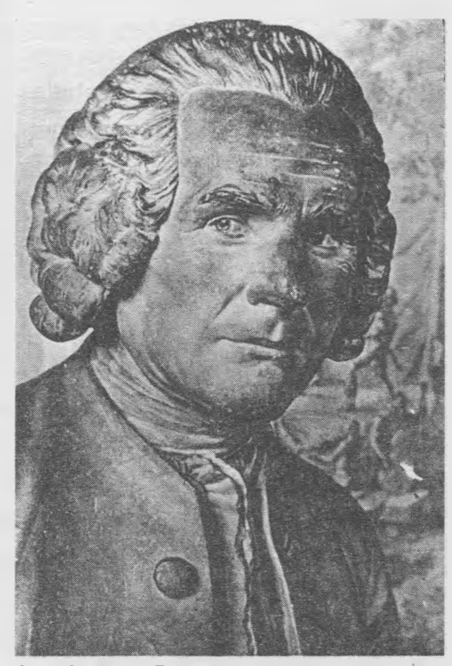
3. Eliminación de lo privado y colectivización global

Estamos ante una socialización radical del hombre, es decir, ante la total colectivización para impedir que surjan y se afirmen intereses privados. El hombre, con la voluntad general por el bien, debe pensar en sí solamente pensándose junto a los otros y sólo mediante los otros; y debe considerar a los otros no como instrumentos sino como fines en sí mismos. Ninguno debe obedecer al otro, sino que todos han de obedecer a la ley, sagrada para todos, como fruto y expresión de la voluntad general.

Todos los esfuerzos que impone el nuevo pacto social, por lo tanto, están dirigidos a eliminar los gérmenes de oposiciones entre intereses privados e intereses comunitarios, llegando los primeros a absorber los segundos e impidiendo que afloren y rompan la armonía global, gracias al completo sometimiento del individuo a la sociedad.

Contrato social El único camino para remediar la decadencia de la humanidad y la correspondiente falta de libertad, es para Rousseau la estipulación de un *nuevo contrato social* con miras a un renovado "estado civil", contrato que se expresa en los siguientes términos fundamentales: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general". Se trata de la alienación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad, por lo que "se produce pronto un cuerpo moral y colectivo unitario", cuyos asociados "toman colectivamente el nombre de *pueblo* e individualmente se llaman *ciudadanos*, en cuanto participan de la autoridad soberana y *súbditos* en cuanto están sometidos a las leyes del Estado".

Por lo tanto, Rousseau subraya enfáticamente, la interiorización de la virtud social y sus deberes. No hay nada privado. Todo es público o por lo menos debe llegar a serlo. El hombre es esencialmente social, un animal político. Las ciencias, las artes, las letras deben dar una contribución insustituible en esta dirección, bajo la guía carismática de una especie de filósofo-rey, de origen platónico. Se trata de una orientación carismática, de larga visión, que sabe solicitar y recoger los esfuerzos de todos, para que cada uno desee el bien común y evite el mal, identificado éste con los intereses privados.



Jean-Jacques Rousseau en un retrato de Quentin de La Tour, conservado en París en el Museo del Louvre.

Con tal fin, el hombre debe obedecer sólo a esa conciencia pública que es el Estado, fuera del cual no se dan sino conciencias privadas, condenables porque resultan nocivas.

La voluntad general, encarnada en el Estado, lo es todo. Es el primado de la política sobre la moral o mejor aún es la fundamentación de la moral sobre la política. La defensa del bien común conduce al hombre a la pérdida de su individualidad y a la absorción total en el cuerpo social. [Textos 3]

V. El *Emilio o el itinerario pedagógico*

√ El principio guía de la obra maestra pedagógica de Rousseau, el *Emilio*, es *la libertad guiada rectamente por la razón*, es decir, no abandonar al hombre a la voz de los instintos, sino educarlo con la voz superior de la razón. El proceso educativo, que ha de ser *permanente*, debe variar conforme a los estados y prepararse para la vida social, liberando al alumno de aquellas actitudes nefastas, egoístas y conflictivas que son necesarias eliminar en el marco del nuevo contrato social. Esto implica la educación de todo el hombre, sentimientos y razón, para la voluntad general y el bien común que serán los pilares del nuevo estado social.

El Emilio *o la libertad guiada rectamente por la razón* → § 1-6

1. La educación según la voz de la razón

Educar para las exigencias del nuevo pacto social es una empresa ardua que exige valor y fuerza. En efecto, no se trata de dejar al hombre a merced de los instintos sino de educarlo para la sumisión a la voz superior de la razón.

Es una orientación que encontramos antes que en el *Emilio*, la obra maestra pedagógica de Rousseau, en *La nueva Eloisa*. Por lo tanto, son significativas las situaciones amorosas entre Julie y Saint Preux. Su pasión desenfrenada y sin vínculos, representa el "estado de naturaleza". Pero rápidamente la sociedad impone prohibiciones: Julie, en efecto, a pesar de que sigue amando a Saint Preux, es obligada a casarse con un cierto Wolmar. La sociedad lo exige y lo impone.

Ahora bien, a pesar de estas contradicciones psicológicas, cuando Julie, el día de su matrimonio, reflexiona en el significado de la liturgia, en las sugerencias del administrador, en el cuadro compuesto y conmovido de parientes y amigos, advierte dentro de sí una *súbita revolución*, una especie de conversión, que la lleva a cambiar sus sentimientos y someterlos a la lógica más amplia de la razón social. El fuerte movimiento de la pasión se apacigua, el *caos* de los instintos se disipa y cada cosa ocupa su propio lugar.

No debe obedecerse a la lógica del mundo pre-racional, sino a la de la armonía racional, que debe subyacer lentamente a todo, en una especie de renovado equilibrio de todos los hombres y de todo el hombre. No el desequilibrio ni la ruptura, sino el orden y la jerarquía. En este contexto y en esta perspectiva, Kant se referirá a Rousseau, definiéndolo como el "Newton de la moral".

Un ejemplo similar al sugerido, se encuentra en el *Emilio*, en donde éste, enamorándose de Sofía, es obligado por su tutor, que no es otro que la fuerza moral de su supe-

rior, a emprender un viaje, a separarse de ella, con el propósito de que domine su pasión. "No hay verdadera felicidad sin valor, ni virtud sin lucha: la palabra virtud viene de la palabra fuerza; la fuerza es la base de toda virtud [...]. Te he formado bueno más que virtuoso –dice el tutor– pero quien es únicamente bueno se conserva como tal sólo hasta cuando prueba el placer de serlo, y hasta cuando la furia de las pasiones no destruye su bondad [...]. Hasta ahora, aparentemente has sido libre, has gozado únicamente de la libertad precaria de un esclavo, al que no se le ha ordenado nada. Ahora es tiempo de que seas verdaderamente libre, sin embargo, aprende a ser dueño de ti mismo, aprende a dar órdenes a tu corazón: sólo así se domina el corazón".

2. El gran principio de la libertad guiada rectamente

En efecto, el principio guía de esa novela pedagógica que es el *Emilio*, (una de las grandes obras maestras de la literatura pedagógica de todos los tiempos) no es la libertad caprichosa y desordenada, sino una "libertad guiada rectamente". Con este fin, "no es necesario cultivar a un niño cuando no se sabe conducir a donde se quiere, mediante las solas leyes de lo posible y lo imposible, cuyas esferas, al serle igualmente desconocidas, se pueden ampliar o estrechar alrededor suyo, como le plazca. Se le puede encadenar, impulsar o frenar sin que él se duela de ello, sólo mediante la voz de la necesidad; se puede volver suave y sumiso sólo por la fuerza de las cosas sin que ningún vicio tenga la oportunidad de germinar en su corazón, porque las pasiones nunca se encienden cuando sus efectos son vanos.

Todas esta serie de estratagemas y artificios deben servir al profesor para hacer más fácil el desarrollo ordenado de todas las potencialidades humanas. El amor de sí ha de transformarse en amor por la comunidad y llegar a ser amor por los otros; las pasiones que son "los instrumentos de nuestra conservación" deben cambiarse por estrategias de defensa de la comunidad; los instintos deben madurar al punto que ofrezcan consistencia y espesor a la razón, a la que compete la guía de la vida comunitaria. Con este propósito, el itinerario educativo debe ser gradual y respetuoso de los estadios del desarrollo.

3. El primer estadio en el desarrollo de la educación

Antes que nada, el profesor no ha de considerar al niño como un adulto en miniatura. El proceso educativo, que nos debe acompañar en todas las fases de la vida –educación permanente– debe variar de acuerdo con los estadios. "La naturaleza quiere que los niños

sean niños antes de ser adultos. La infancia tiene determinados modos de ver, pensar, sentir, totalmente especiales; nada más necio que desear substituirlos por los nuestros".

Respetando este ciclo, del nacimiento hasta los doce años, es necesario dedicarse al *ejercicio inteligente de los sentidos*. Siguiendo las sugerencias de su contemporáneo Condillac, Rousseau escribe: "Las primeras facultades que se forman y se perfeccionan en nosotros son los sentidos, que deberían ser cultivados antes que nada, y que, por el contrario, se olvidan o se pasan por alto, del todo. Ejercitar los sentidos no quiere decir sólo usarlos, sino aprender a juzgar bien mediante ellos, aprender, por así decirlo, a sentir, porque no sabemos ni tocar ni ver, ni oír sino como hemos aprendido". De ahí la exigencia de educar al niño para que desarrolle libremente la necesidad de moverse, jugar, apropiarse de su cuerpo".

4. La educación de los doce a los quince años

De los doce a los quince años ha de desarrollarse una *educación intelectual*, orientando la atención del muchacho hacia las ciencias, la física, la geometría, la astronomía, pero por un contacto directo con las cosas, para que se afirmen la regularidad y por lo mismo, la necesidad de la naturaleza. Más que aprender la ciencia, se necesita educar para que la creen, en el respeto de los ritmos, a los que se debe adecuar la vida sin estropearla.

Es el período en el que los instintos y las pasiones, enfrentándose con las leyes de la realidad, con la resistencia de las cosas, con las limitaciones que ellas nos asignan y con los puntos de apoyo que nos ofrecen, deben progresivamente plegarse y transfigurarse en la racionalidad más amplia de la racionalidad natural. El esquema de la educación es la fuerza de las cosas, la dura necesidad de la realidad.

5. La educación de los quince a los veintidós años

De los quince a los veintidós años, la atención ha de concentrarse en la dimensión moral, el amor al prójimo, en la necesidad de compartir los sufrimientos de éste y empeñarse en aliviarlos, en el sentido de la justicia y por lo mismo en la dimensión social y comunitaria de la vida individual, con el que comienza el ingreso efectivo al mundo de los deberes sociales. Como complementación de este itinerario, se procurará la educación para el matrimonio, que no es el lugar de la espontaneidad o del amor pasional y puramente emotivo, sino de la transfiguración de esta carga pasional en la alegría espiritual que surge de la subordinación de la propia vida a los deberes de la colectividad.

6. La educación como camino hacia la sociedad renovada

El itinerario pedagógico, que ha de preparar para la vida social, sustrae la educación de las actitudes nefastas, egoístas y conflictivas, que conviene eliminar lentamente en el marco del nuevo contrato social. Esto implica la educación del hombre en su conjunto, sentimientos y razón, hacia la voluntad general y hacia el bien común que son los pilares del nuevo establecimiento social.

La educación es el camino para la sociedad renovada, con todo su rigor y su expansión social, bloqueando desde el comienzo toda forma de egoísmo, ansiedad por el futuro, que apague el gozo del presente. La certeza de una sociedad armónica, dominada por la voluntad general, amortigua los falsos sentimientos provocados por una sociedad competitiva, y estimula el goce del presente, de cada situación, libres de los temores y de los fantasmas de un supuesto futuro competitivo y conflictivo.

La pedagogía de Rousseau se ilumina en el marco de *El contrato social* y por lo mismo de una vida política renovada que, determinando las condiciones de pertenencia y las garantías de desarrollo, encarna al verdadero preceptor del *Emilio*.

VI. *La naturalización de la religión*

Las líneas fundamentales de la religión, el hombre y la religión del ciudadano → § 1-3

√ A propósito de la religión, Rousseau busca llegar a una actitud "verdaderamente natural", que coincida con la naturaleza humana, con la voz de la conciencia, filtrada por la razón social. Las líneas fundamentales de esta religión natural, que margina cada aspecto sobrenatural (como la divinidad de Cristo, los milagros, las profecías), porque es considerado nocivo para la vida social y ofensivo para la lógica, se exponen en el capítulo IV del *Emilio*, con el título "Profesión de fe del vicario saboyano".

Rousseau distingue una *religión del hombre* de una *religión del ciudadano*. En cuanto a la primera, las verdades que han de considerarse son dos: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; acerca de la segunda, es necesario poner una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos los fija el soberano, no como dogmas religiosos, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los que es imposible que haya buenos ciudadanos y súbditos fieles. No es la Iglesia, sino el Estado el único órgano de salvación individual y colectiva, porque es el lugar privilegiado del florecimiento integral de las potencialidades humanas.

1. Religión del hombre y religión del ciudadano

Así como buscó recrear una sociedad verdaderamente natural, capaz de recuperar las instancias originales de la naturaleza humana, pero subordinadas a las exigencias de la razón, también respecto de la religión, Rousseau busca llegar a una actitud "verdaderamente natural", que coincida con la naturaleza humana, filtrada por la razón social.

Si la principal preocupación es la garantía de la convivencia en el marco de la voluntad general y del bien común, la religión ha de traducir estas instancias y fortificarlas mediante un estrecho enlace con la vida política.

Las líneas generales de esta religión natural, que margina, como nocivo a la vida social y ofensivo para la lógica de la razón, todo cuanto en ella haya de sobrenatural, como la divinidad de Cristo, los milagros, las profecías, se exponen en el capítulo IV del *Emilio*, con el título "Profesión de fe del vicario saboyano".

Rousseau diferencia una *religión del hombre* de una *religión del ciudadano*. Respecto de la religión del hombre, las verdades que han de retenerse son dos: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. La primera se admite, porque es la única explicación del movimiento de la materia, del orden y de la finalidad del universo. La segunda es exigida por la imposibilidad de que el malvado triunfe sobre el bueno. [Textos 4]

2. El cristianismo como religión que separa al hombre del ciudadano

¿Qué hay del cristianismo? Con el dogma del pecado original y de la salvación sobrenatural, la doctrina cristiana ha sido una de las causas de la corrupción de la vida social. Remitiendo al ámbito del espíritu, los valores y los lazos profundos entre los hombres, en cuanto hijos de Dios y hermanos, el cristianismo ha conquistado el concepto de comunidad universal, pero sólo a nivel espiritual. Constringiendo e impulsando íntimamente las fuerzas del hombre, dejó indefensa a la comunidad en cuanto a las relaciones sociales terrestres. Porque es ultramundana, esta religión generó una sociedad universal que, como es solamente espiritual, abrió las puertas a toda forma de tiranía y egoísmo.

En el cristianismo, se trata de una interioridad separada de la exterioridad: la primera es punto de unidad, la segunda, como está desestructurada y separada de la primera, es lugar de atropellos y de toda clase de egoísmo.

El cristianismo, en cuanto separa la teología de la política, el hombre del ciudadano, el espacio privado e interior del espacio público, según Rousseau, ha de ser combatido porque no es funcional para el perfeccionamiento de la vida política. Esta, a su vez, exige una religión que fortalezca la sacralidad y garantice su estabilidad.

3. La "religión pública" del Estado

En consecuencia, junto a la religión del hombre, esencializada en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma, es necesario poner "una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos han de ser fijados por el soberano, no como dogmas religiosos sino como sentimientos de sociabilidad, sin los que es imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel".

Estos artículos son los mismos de la religión del hombre o religión natural pero añadiéndoles "la santidad del contrato social y de la leyes" y un dogma negativo: la intolerancia. Este implica que: "Es necesario tolerar todas las religiones que, a su vez, toleran a las otras, mientras que sus dogmas no contengan nada contrario a los deberes del ciudadano. Peor cualquiera que ose decir que fuera de la Iglesia no hay salvación, debe ser expulsado del Estado".

En efecto, no es la Iglesia sino el Estado el único órgano de salvación individual y colectivo, porque es el lugar privilegiado del florecimiento integral de las potencialidades humanas.

Como lo ha subrayado un estudioso la "revolución" que quería realizar Rousseau, termina conduciendo a una concepción de un Estado ético que engloba todos los valores con el peligro de que llegue a ser "totalitario".

ROUSSEAU

EL CAMINO DE RETORNO A LA NATURALEZA

Del ESTADO DE NATURALEZA,

dimensión ideal de una humanidad originalmente íntegra, biológicamente sana y moralmente recta

↓

sobre todo mediante la institución de la PROPIEDAD

↓

se llegó al ESTADO CIVIL, a la CULTURA, en la que domina el espíritu competitivo y conflictivo,

y las letras, las ciencias y las artes, son fruto de los vicios de la arrogancia y de la soberbia.

El hombre

siguió una curva de decadencia, volviéndose cada vez más sometido a la maldad y a la injusticia: "El hombre ha nacido libre, sin embargo todavía y por todas partes está en cadenas".

↓

El camino de salvación para la humanidad es pues el de la RENATURALIZACIÓN del hombre mediante una nueva imposición global de la vida social. Esto sólo puede suceder mediante un nuevo

↓

CONTRATO SOCIAL,

pacto de unión establecido entre iguales que permanecen siempre iguales: esto da lugar a un cuerpo moral y colectivo (el Estado), regulado por la

↓

VOLUNTAD GENERAL

amante del bien común:

la realidad que brota de la renuncia de cada uno de los componentes de la sociedad a los propios intereses particulares a favor de la colectividad.

Éste es el verdadero principio que legitima el poder y garantiza la transformación social:

la voluntad general, encarnada en el Estado, es todo.

ROUSSEAU

1. LAS CIENCIAS Y LAS ARTES NACEN DE LOS VICIOS DE LOS HOMBRES

El primer ataque decidido, declarado de Rousseau *contra la modernidad se remonta al* Discurso sobre las ciencias y las artes, *escrito entre octubre de* 1749 *y marzo de* 1750, *con ocasión de un concurso proclamado por la* Academia *de* Dijon.

La tesis de fondo sostenida por Rousseau *es la de que el progreso de las ciencias y las artes "no añade nada a la verdadera felicidad del hombre, al contrario, corrompe sus costumbres". Él somete a crítica severa la idea, apreciada por los enciclopedistas, al punto que según él, entre el progreso del saber científico y el mejoramiento de las condiciones sociales, políticas y morales de la humanidad existiría una correspondencia sustancial.*

Era tradición antigua que pasó de Egipto a Grecia que un dios enemigo del descanso de los hombres fue el inventor de las ciencias. ¿Qué opinión tenían, pues, que tener de ellas los propios egipcios, entre quienes habían nacido? Es que veían de cerca las fuentes que las habían producido. En efecto, tanto si se estudian los anales del mundo como si se completan las crónicas inciertas con indagaciones filosóficas, no encontraremos a los conocimientos humanos un origen que responda a la idea que queremos formarnos de ellos. La astronomía ha nacido de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la adulación, de la mentira; la geometría, de la avaricia; la física, de una vana curiosidad; todas, la moral incluso, del orgullo humano. Ciencias y artes deben, pues, su nacimiento a nuestros vicios; menos dudosos estaríamos de sus ventajas si lo debieran a nuestras virtudes.

El defecto de su origen nos lo recuerdan sobradamente sus fines. ¿Qué haríamos de las artes, sin el lujo que las nutre? Sin las injusticias de los hombres, ¿para qué serviría la jurisprudencia? ¿En qué se convertiría la historia si no hubiera ni tiranos, ni guerras, ni conspiradores? En una palabra, ¿quién querría pasar su vida en estériles contemplaciones, si cada cual, no consultando más que los deberes del hombre y las necesidades de la naturaleza, no tuviera tiempo más que para la patria, para los desgraciados y para sus amigos? ¿Estamos hechos, pues,

para morir atados a los bordes del pozo a que la verdad se ha retirado? Esta sola reflexión debería desanimar desde los primeros pasos a cualquier hombre que busque seriamente instruirse mediante el estudio de la filosofía.

¡Cuántos peligros! ¡Cuántas falsas rutas en la investigación de las ciencias! ¡Por cuántos errores, mil veces más peligrosos de lo que útil es la verdad, no hay que pasar para llegar a ella! La desventaja es evidente; porque lo falso es susceptible de una infinidad de combinaciones; mas la verdad sólo tiene una manera de ser. ¿Quién hay, además, que la busque sinceramente? Incluso con la mejor voluntad, ¿por qué señales está uno seguro de reconocerla? En este tropel de sentimientos diferentes, ¿cuál será nuestro *criterium* para juzgar bien? Y lo más difícil, si para suerte nuestra terminamos encontrándola, ¿quién de nosotros sabrá hacer buen uso de ella?

Si nuestras ciencias son vanas en el objeto que se proponen, son aún más peligrosas por los efectos que producen. Nacidas en la ociosidad, la nutren a su vez; y la Pérdida irreparable del tiempo es el primer perjuicio que causan necesariamente a la sociedad. En política, como en moral, es un gran mal no hacer el bien; y todo ciudadano inútil puede ser mirado como un hombre pernicioso. Respondedme, pues, filósofos ilustres, vosotros por quienes sabemos por qué razones los cuerpos se atraen en el vacío: ¿cuáles son, en las revoluciones de los planetas, las relaciones de las áreas recorridas en tiempos iguales? ¿Qué curvas tienen puntos conjugados, puntos de inflexión y de reversión?; ¿cómo ve todo el hombre en Dios?; ¿cómo se corresponden sin comunicación, como harían dos relojes, el alma y el cuerpo?; ¿qué astros pueden estar habitados?; ¿qué insectos se reproducen de una manera extraordinaria? Respondedme, digo, vosotros, de quienes tantos sublimes conocimientos hemos recibido; aun cuando nunca nos hubierais enseñado nada de esas cosas ¿seríamos menos numerosos, estaríamos peor gobernados, seríamos menos temibles, menos florecientes o más perversos? Volved, pues, sobre la importancia de vuestras producciones; y si los trabajos de los más esclarecidos de nuestros sabios y de nuestros mejores ciudadanos nos procuran tan poca utilidad, decidnos qué debemos pensar de esa turba de escritores oscuros y de letrados ociosos, que devoran sin provecho alguno la sustancia del Estado [...].

Si el cultivo de las ciencias es perjudicial para las cualidades guerreras, aún lo es más para las cualidades morales. Es desde nuestros primeros años cuando una educación insensata adorna nuestro ingenio y corrompe nuestro juicio. Veo por todas partes establecimientos inmensos en los que costosamente se educa a la juventud para enseñarle todas las cosas, excepto sus deberes. Vuestros hijos ignorarán su propia lengua, pero hablarán otras que no están en uso en parte

alguna; sabrán componer versos que apenas podrán comprender; sin saber discernir el error de la verdad, poseerán el arte de hacerlos irreconocibles a los demás mediante argumentos especiosos; pero esas palabras de magnanimidad, de templanza, de humanidad, de valor, no sabrán lo que son; ese dulce nombre de patria no herirá jamás su oído; y si oyen hablar de Dios, será menos por temor de él que por tenerle miedo. Preferiría, decía un sabio, que mi estudiante hubiera pasado el tiempo en un juego de pelota, al menos tendría el cuerpo más ágil. Sé que hay que ocupar a los niños, y que la ociosidad es para ellos el peligro más de temer. ¿Qué deben, entonces, aprender? ¡Buena pregunta esa, desde luego! Que aprendan lo que deben hacer cuando sean hombres, y no lo que deben olvidar [...].

Mas si el progreso de las ciencias y de las artes no ha añadido nada a nuestra verdadera felicidad, si ha corrompido nuestras costumbres y si la corrupción de las costumbres ha perjudicado la pureza del gusto, ¿qué pensaremos de esa turba de autores elementales que han apartado del templo de las Musas los obstáculos que defendían su acceso y que la naturaleza había diseminado allí como prueba de las fuerzas de quienes fueran tentados a saber? ¿Qué pensaremos de esos compiladores de obras que han roto indiscretamente la puerta de las ciencias e introducido en su santuario un populacho indigno de acercarse a ellas, cuando sería de desear que todos aquellos que no podían avanzar lejos en la carrera de las letras, hubieran sido rechazados de entrada, y se hubieran colocado en artes útiles a la sociedad? Ese que toda su vida será un mal versificador, un geómetra subalterno, quizá se hubiera convertido en un gran fabricante de telas. No necesitaron maestros aquellos a quienes la naturaleza destinaba a hacer discípulos. Los Verulam, los Descartes y los Newton, esos preceptores del género humano, no los tuvieron ellos mismos, y ¿qué guías les hubieran conducido hasta donde su vasto genio los llevó? Maestros ordinarios no habrían podido menos que contraer su entendimiento encerrándolo en la estrecha capacidad del suyo. Con los primeros obstáculos es como aprendieron a hacer esfuerzos, y como se ejercitaron en franquear el espacio inmenso que recorrieron. Si hay que permitir a ciertos hombres entregarle al estudio de las ciencias y de las artes, sólo ha de ser a quienes sientan en sí la fuerza de caminar solos tras sus huellas, y de superarlos. Es a ese pequeño número al que corresponde alzar los monumentos a la gloria del espíritu humano.

Tomado de: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Alianza, Madrid, 2002, pp. 185-187, 194-200.

2. EL PACTO SOCIAL, LA VOLUNTAD GENERAL Y LA SOBERANÍA

El contrato social (1762) *comienza con la célebre frase: "El hombre nació libre y por todas partes está en cadenas". Aun no sabiendo explicar cómo acontece este cambio, Rousseau se propone concretar los caracteres constitutivos de una sociedad nueva y perfecta que pueda restituir al hombre su libertad original.*

Y *así el filósofo ginebrino diseña una sociedad en la que la voluntad general es la que triunfa en las deliberaciones públicas, voluntad que es fruto del pacto de unión con el que cada individuo entrega por completo los propios derechos cediéndoselos a la comunidad; el ejercicio de la voluntad general es la soberanía, que jamás puede ser entregada.*

2.1 Del pacto social

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.

Ahora bien; como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin olvidar los cuidados que se debe? Esta dificultad, referida a nuestro problema, puede enunciarse en estos términos:

"Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes". Tal es el problema fundamental, al cual da solución el *Contrato social.*

Las cláusulas de este contrato se hallan determinadas hasta tal punto por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de efecto nulo; de suerte que, aun cuando jamás hubiesen podido ser formalmente enunciadas, son

en todas partes las mismas y doquiera están tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que, una vez violado el pacto social, cada cual vuelve a la posesión de sus primitivos derechos y a recobrar su libertad natural, perdiendo la convencional, por la cual renunció a aquélla [...].

Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo, su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo".

Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad* y toma ahora el de *república* o de *cuerpo político* que es llamado por sus miembros E*stado*, cuando es pasivo; soberano, cuando es activo; *poder, al* compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden frecuentemente y se toman unos por otros; basta con saberlos distinguir cuando se emplean en toda su precisión.

Tomado de: ROUSSEAU, Juan Jacobo. *Contrato social*. Espasa-Calpe, Madrid, 1981[3], pp. 41-44.

1.2 La soberanía

a. La soberanía es inalienable

La primera y más importante consecuencia de los principios anteriormente establecidos es que la voluntad general puede dirigir por sí sola las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común; porque si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de estos mismos intereses es lo que lo ha hecho posible. Esto es lo que hay de común en estos diferentes intereses que forman el vínculo social: y si no existiese un punto en el cual se armonizasen todos ellos, no hubiese podido existir ninguna sociedad. Ahora bien; sólo sobre este interés común debe ser gobernada la sociedad.

Digo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no

D U

CONTRACT SOCIAL;

O U,

PRINCIPES

D U

DROIT POLITIQUE.

PAR J. J. ROUSSEAU,

CITOYEN DE GENEVE.



A AMSTERDAM,

Chez MARC MICHEL REY.

MDCCLXII.

En El Contrato social se expone la teoría de la socialización radical del hombre para impedir que emerjan y se afirmen intereses privados. Rousseau subraya el hecho que todo es público o debe llegar a serlo. Se reproduce aquí el frontispicio de la obra.

puede ser representado más que por sí mismo: el poder es susceptible de ser transmitido, mas no la voluntad.

En efecto; si bien no es imposible que una voluntad particular concuerde en algún punto con la voluntad general, sí lo es, al menos, que esta armonía sea duradera y constante, porque la voluntad particular tiende por su naturaleza al privilegio y la voluntad general a la igualdad. Es aún más imposible que exista una garantía de esta armonía, aun cuando siempre debería existir; esto no sería un efecto del arte, sino del azar. El soberano puede muy bien decir: "Yo quiero actualmente lo que quiere tal hombre o, por lo menos, lo que dice querer"; pero no puede decir: "Lo que este hombre querrá mañana yo lo querré también"; puesto que es absurdo que la voluntad se eche cadenas para el porvenir y porque no depende de ninguna voluntad el consentir en nada que sea contrario al bien del ser que quie-

re. Si, pues, el pueblo promete simplemente obedecer, se disuelve por este acto y pierde su cualidad de pueblo; en el instante en que hay un señor, ya no hay soberano, y desde entonces el cuerpo político queda destruido.

No quiere esto decir que las órdenes de los jefes no pueden pasar por voluntades generales, en cuanto el soberano, libre para oponerse, no lo hace. En casos tales, es decir, en casos de silencio universal, se debe presumir el consentimiento del pueblo. Esto se explicará más detenidamente.

b. La soberanía es indivisible

Por la misma razón que la soberanía no es enajenable es indivisible: porque la voluntad es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente de una parte de él[1]. En el primer caso, esta voluntad declarada es un acto de soberanía y hace ley; en el segundo, no es sino una voluntad particular o un acto de magistratura: es, a lo más, un decreto.

Mas no pudiendo nuestros políticos dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y en voluntad: en Poder legislativo y Poder ejecutivo; en derechos de impuesto de justicia y de guerra: en administración interior y en poder de tratar con el extranjero; tan pronto confunden todas estas partes como las separan. Hacen del soberano un ser fantástico, formado de piezas relacionadas: es como si compusiesen el hombre de muchos cuerpos, de los cuales uno tuviese los ojos, otro los brazos, otro los pies, y nada más. Se dice que los charlatanes del Japón despedazan un niño a la vista de los espectadores, y después, lanzando al aire sus miembros uno después de otro, hacen que el niño vuelva a caer al suelo vivo y entero. Semejantes son los juegos malabares de nuestros políticos: después de haber despedazado el cuerpo social, por un prestigio digno de la magia reúnen los pedazos no se sabe cómo.

Este error procede de no haberse formado noción exacta de la autoridad soberana y de haber considerado como partes de esa autoridad lo que no eran sino emanaciones de ella. Así, por ejemplo, se ha considerado el acto de declarar la guerra y el de hacer la paz como actos de soberanía: cosa inexacta, puesto que cada uno de estos actos no constituye una ley, sino solamente una aplicación de la ley, un acto particular que determina el caso de la ley, como se verá claramente cuando se fije la idea que va unida a la palabra ley.

1 Para que una voluntad sea general, no siempre es necesario que sea unánime, pero es preciso que todas las voces sean tenidas en cuenta: una exclusión formal rompe la generalidad. [Nota de Rousseau].

Siguiendo el análisis de las demás divisiones, veríamos que siempre que se cree ver la soberanía dividida se equivoca uno; que los derechos que se toman como parte de esta soberanía le están todos subordinados y suponen siempre voluntades supremas, de las cuales estos hechos no son sino su ejecución [...].

Hay, con frecuencia, bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. Ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra se refiere al interés privado, y no es sino una suma de voluntades particulares. Pero quitad de estas mismas voluntades el más y el menos, que se destruyen mutuamente[2], y queda como suma de las diferencias la voluntad general.

Si cuando el pueblo delibera, una vez suficientemente informado, no mantuviesen los ciudadanos ninguna comunicación entre sí, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría la voluntad general y la deliberación sería siempre buena. Mas cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación total, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general, con relación a sus miembros, y en particular con relación al Estado; entonces no cabe decir que hay tantos votantes como hombres, por tanto como asociaciones. Las diferencias se reducen y dan un resultado menos general. Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que excede a todas las demás, no tendrá como resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces no hay ya voluntad general, y la opinión que domina no es sino una opinión particular.

Importa, pues, para poder fijar bien el enunciado de la voluntad general, que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine exclusivamente según él mismo[3]; tal fue la única y sublime institución del gran Licurgo. Si existen sociedades parciales, es preciso multiplicar el número de ellas y prevenir la desigualdad, como hicieron Solón, Numa y Servio. Estas precauciones son las únicas buenas para que la voluntad general se manifieste siempre y para que el pueblo no se equivoque nunca.

Tomado de: Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*. *Op. cit.*, pp. 52-56.

2 "Cada interés, dice el marqués de Argenson, tiene principios diferentes. La armonía entre dos intereses particulares se forma por oposición al de un tercero". Se hubiera podido añadir que la concordancia de todos los intereses se forma por oposición al de cada uno de ellos. Si no hubiera intereses diferentes, apenas se apreciaría el interés común, que jamás encontraría un obstáculo: todo marcharía por sí mismo y la política dejaría de ser un arte. [Nota de Rousseau].

3 Vera cosa è ñdice Maquiveloñ che alcuni divisioni nuocono alle repubbliche, e alcune giovano: quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompgnate: quelle giovano che senza sette, senza partigiani, si mantengono Non potendo adunque provedere un fondatore díuna reppubblica che non siano nimicizie in quella, ha da proveder almeno che non vi siano sette. (*Hist. Florent.*, lib. VII.). [Nota de Rousseau].

3. EL NACIMIENTO DE LA PROPIEDAD PRIVADA

En el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad (1754), *Rousseau profundiza la crítica negativa respecto de la sociedad de su tiempo, exaltando al contrario el estado de natural del hombre.*

En el estado de naturaleza, el hombre es llevado por el instinto de conservación a formar, junto con los otros hombres, una sociedad conforme con la naturaleza y caracterizada por la inocencia, una gran simplicidad de vida y una sustancial igualdad entre todos. Las sociedades civiles, en cambio, nacieron con el propósito fundamental de defender las desigualdades (sociales y económicas), que surgieron, ante todo, con la creación de la propiedad privada.

El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: "¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!". Pero parece que ya entonces las cosas habían llegado al punto de no poder seguir más como estaban, pues la idea de propiedad, dependiendo de muchas otras ideas anteriores que sólo pudieron nacer sucesivamente, no se formó de un golpe en el espíritu humano; fueron necesarios ciertos progresos, adquirir ciertos conocimientos y cierta industria, transmitirlos y aumentarlos de época en época, antes de llegar a este último límite del estado natural. Tomemos, pues, las cosas desde más lejos y procuremos reunir en su solo punto de vista y en su orden más natural esa lenta sucesión de acontecimientos y conocimientos.

El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia; su primer, cuidado, el de su conservación. Los productos de la tierra lo proveían de todo lo necesario; el instinto le llevó a usarlos. El hambre, otros deseos hacíanle experimentar sucesivamente diferentes modos de existir, y hubo uno que le invitó a perpetuar su especie; esta ciega inclinación, desprovista de todo sentimiento del corazón, sólo engendra un acto puramente animal; satisfecho el deseo, los dos sexos ya no se reconocían, y el hijo mismo nada era para la madre en cuanto podía prescindir de ella.

Tal fue la condición del hombre al nacer; tal fue la vida de un animal limitado al principio a las puras sensaciones, aprovechando apenas los dones que le ofre-

cía la naturaleza, lejos de pensar en arrancarle cosa alguna. Pero bien pronto surgieron dificultades; hubo que aprender a vencerlas. La altura de los árboles, que le impedía coger sus frutos; la concurrencia de los animales que intentaban arrebatárselos para alimentarse, y la ferocidad de los que atacaban su propia vida, todo le obligó a aplicarse a los ejercicios corporales; tuvo que hacerse ágil, rápido en la carrera, fuerte en la lucha. Las armas naturales, que son las ramas de los árboles y las piedras, pronto se hallaron en sus manos. Aprendió a dominar los obstáculos de la naturaleza, a combatir en caso necesario con los demás animales, a disputar a los hombres mismos su subsistencia o a resarcirse de lo que era preciso ceder al más fuerte.

A medida que se extendió el género humano, los trabajos se multiplicaron con los hombres. La diferencia de los terrenos, de los climas, de las estaciones, pudo forzarlos a establecerla en sus maneras de vivir. Los años estériles, los inviernos largos y crudos, los ardientes estíos, que todo consumen, exigieron de ellos una nueva industria. En las orillas del mar y de los ríos inventaron el sedal y el anzuelo, y se hicieron pescadores e ictiófagos. En los bosques construyéronse arcos y flechas, y fueron cazadores y guerreros. En los países fríos se cubrieron con las pieles de los animales muertos a sus manos. El rayo un volcán o cualquier feliz azar les dio a conocer el fuego, nuevo recurso contra el rigor del invierno; aprendieron a conservar este elemento y después a reproducirlo, y, por último, a preparar con él la carne, que antes devoraban cruda.

Esta reiterada aplicación de seres distintos y de unos a otros debió naturalmente de engendrar en el espíritu del hombre la percepción de ciertas relaciones [...].

Las nuevas luces que resultaron de este desenvolvimiento aumentaron su superioridad sobre los demás animales haciéndola conocer. Se ejercitó en tenderles lazos, en engañarlos de mil modos, y aunque muchos le superasen en fuerza en la lucha o en rapidez en la carrera, con el tiempo se hizo dueño de los que podían servirle y azote de los que podían perjudicarle. Y así, la primera mirada que se dirigió a sí mismo suscitó el primer movimiento de orgullo; y, sabiendo apenas distinguir las categorías y viéndose en la primera por su especie, así se preparaba de lejos a pretenderla por su individuo.

Aunque sus semejantes no fueran para él lo que son para nosotros, y aunque no tuviera con ellos mayor comercio que con los otros animales, no fueron olvidados en sus observaciones. Las semejanzas que pudo percibir con el tiempo entre ellos, su hembra y, él mismo, le hicieron juzgar las que no percibía; viendo que todos se conducían como él se hubiera conducido en iguales circunstancias, dedujo que su manera de pensar y de sentir era enteramente conforme con la suya, y esta importante verdad, una vez arraigada en su espíritu, le hizo seguir, por un pre-

sentimiento tan seguro y más vivo que la dialéctica, las reglas de conducta que, para ventaja y seguridad suya, más le convenía observar con ellos.

Instruido por la experiencia de que el amor del bienestar es el único móvil de las acciones humanas, pudo distinguir las raras ocasiones en que, por interés común, debía contar con la ayuda de sus semejantes, y aquellas otras, más raras aún, en que la concurrencia debía hacerle desconfiar de ellos. En el primer caso se unía a ellos en informe rebaño, o cuando más por una especie de asociación libre que a nadie obligaba y que sólo duraba el tiempo que la pasajera necesidad que la había formado; en el segundo, cada cual buscaba su provecho, bien a viva fuerza si creía ser más fuerte, bien por astucia y habilidad si sentíase el más débil.

Tomado de: Rousseau, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* Calpe, Madrid, 1923, pp. 89-93.

4. DEL EMILIO: LA PROFESIÓN DE FE DEL VICARIO SABOYANO

Respecto de la educación religiosa, Rousseau hace esta importante observación: "La obligación de creer presupone la posibilidad. El filósofo que no cree se equivoca, porque hace un mal uso de la razón que ha cultivado y que es capaz de entender la verdad que él rechaza. Pero el niño que profesa la religión cristiana ¿en qué cree? En lo que concibe, y concibe tan poco lo que se le hace decir, que si se le dice lo contrario lo adoptará igualmente con gusto. La fe de los niños y de muchos hombres es asunto de geografía".

Para resolver el problema de cómo hablar de religión a un niño, Rousseau propone, como ejemplo de recta instrucción religiosa, la que él mismo recibió en Turín, de un vicario de origen saboyano.

La "profesión de fe del vicario saboyano", está en el IV libro del Emilio *y los textos que ofrecemos versan en particular sobre los tres primeros artículos de la "fe natural" en Dios y el culto divino que para Rousseau es el del corazón.*

4.1 ¿Cómo se llega a la seguridad sobre la existencia de Dios y del universo?

Comprendí aún que, lejos de liberarme de mis dudas inútiles, los filósofos no harían otra cosa que multiplicar las que ya me atormentaban, sin resolverme nin-

guna. Tomé, entonces, otra guía y me dije: consultemos la luz interior, me extravía menos de lo que lo hacen ellos o, cuando menos, mi error será mío y no seré más depravado siguiendo mis propias ilusiones que entregándome a sus mentiras [...].

Llevando, entonces, en mí por toda filosofía el amor a la verdad y por todo método una regla fácil y sencilla que me dispense de la vana sutileza de las argumentaciones, comenzaré de nuevo sobre esta regla el examen de todos los conocimientos que me importan, resuelto a admitir como evidentes todos aquellos a los que, en la sinceridad de mi corazón, no pueda rehusar mi consentimiento; como verdaderos, todos los que me parezca que tienen un lazo necesario con los primeros, y dejar en la incertidumbre todos los demás sin rechazarlos ni admitirlos y sin atormentarme en aclararlos cuando no conduzcan a nada útil para la práctica.

Pero ¿quién soy yo?; ¿qué derecho tengo a juzgar las cosas y qué es lo que determina mis juicios? Si son arrastrados, forzados por las impresiones que recibo, me fatigo en vano con estas investigaciones, pues, o no se llevarán a cabo, o se realizarán por sí mismas sin que yo me entrometa en dirigirlas. Por tanto, es necesario que antes vuelva mi mirada sobre mi mismo para conocer el instrumento del que quiero servirme y hasta qué punto puedo fiarme de su uso.

Yo existo y tengo sentidos a través de los cuales soy afectado. He aquí la primera verdad que me asalta y a la que me veo forzado a prestar asentimiento. ¿Tengo un sentimiento específico de mi existencia o, por el contrario, la siento sólo a través de mis sensaciones?

He ahí mi primera duda que, en la situación presente, me es imposible resolver. Pues, al estar continuamente afectado por sensaciones, bien de modo inmediato, bien a través de la memoria, ¿cómo puedo saber si el sentimiento del propio yo es algo que está dentro de esas sensaciones o si puede ser independiente de ellas?

Mis sensaciones transcurren en mí, puesto que me hacen sentir mi existencia; pero su causa me es extraña, puesto que me afectan a mi pesar sin que dependa de mí el producirlas ni el aniquilarlas. Concibo, pues, claramente que mi sensación, que está en mí, y su causa o su objeto, que está fuera de mí, no son la misma cosa

De este modo, no sólo existo yo, sino que existen también otros seres, a saber, los objetos de mis sensaciones; aun cuando esos objetos no fuesen más que ideas, siempre será cierto que esas ideas no son yo.

Ahora bien, a todo lo que siento fuera de mí y que actúa sobre mis sentidos lo denomino materia; a todas las porciones de materia que concibo reunidas en seres individuales las denomino cuerpos. De este modo, todas las disputas de los idealistas y los materialistas no tienen para mí ningún significado. Su distinción sobre la apariencia y la realidad de los cuerpos no son más que quimeras.

Heme aquí, pues, tan seguro de la existencia del universo como de la mía propia. Seguidamente reflexiono sobre los objetos de mis sensaciones; al encontrar en mí la facultad de compararlos, me siento dotado de una fuerza activa que antes no sabía que tuviese [...].

4.2 Primer artículo de fe: una voluntad mueve el universo y anima la naturaleza

Las primeras causas del movimiento, por lo tanto, no están en la materia; ésta recibe el movimiento y lo comunica, pero no lo produce. Cuanto más observo la acción y reacción de las fuerzas de la naturaleza actuando unas sobre otras, más me convenzo de que, de efecto en efecto, siempre es necesario remontarse a alguna voluntad como causa primera, puesto que suponer un progreso de causas al infinito es no suponer nada. En una palabra, todo movimiento que no es producido por otro sólo puede venir de un acto espontáneo, voluntario; los cuerpos inanimados sólo actúan mediante el movimiento y no existe acción verdadera sin voluntad. He ahí mi primer principio. Creo, por lo tanto, que una voluntad mueve el universo y anima a la naturaleza. He ahí mi primer dogma, mi primer artículo de fe [...].

4.3 Segundo artículo de fe: una inteligencia mueve la materia de acuerdo con ciertas leyes

Si la materia movida me muestra una voluntad, la materia movida conforme a ciertas leyes me muestra una inteligencia; éste es mi segundo artículo de fe. Actuar, comparar, elegir son operaciones de un ser activo y pensante; luego tal ser existe. ¿Dónde lo ves existir?, me preguntarás.

No sólo en los cielos que giran, en el astro que nos alumbra; no sólo en mí mismo, sino también en el cordero que pace, en el pájaro que vuela, en la piedra que cae, en la hoja que es arrastrada por el viento.

Juzgo del orden del mundo aun desconociendo su finalidad porque, para juzgar de ese orden, me basta comparar las partes entre sí, estudiar su concurso, sus relaciones, hacer notar su concierto. Ignoro por qué existe el universo, pero no dejo de ver cómo se ha modificado, no dejo de percibir la correspondencia íntima por la cual los seres que lo componen se prestan mutuo socorro. Soy como un hombre que viese por vez primera un reloj abierto y no dejaría de admirar el trabajo, aun cuando desconociese el uso de la máquina y no hubiese visto un reloj de

sol. No sé –diría él– para qué vale el conjunto, pero veo que cada pieza está hecha para las demás; admiro al artesano en el detalle de su obra y estoy bien seguro de que todas estas ruedas marchan tan concertadas para algún fin común, fin que no me es posible percibir [...].

4.4 Tercer artículo de fe: una sustancia inmaterial anima al hombre, que es, por lo tanto, libre en sus acciones

¿Creerás, mi buen amigo, que con estas tristes reflexiones y estas contradicciones se formaron en mi espíritu las sublimes ideas del alma, las cuales hasta entonces no habían aparecido en mi búsqueda? Meditando sobre la naturaleza del hombre, he creído descubrir allí dos principios distintos, de los cuales uno lo elevaba al estudio de las verdades eternas, al amor de la justicia y del bien moral, a

ÉMILE,

OU

DE L'ÉDUCATION.

Par J. J. ROUSSEAU,

Citoyen de Genève.

Sanabilibus ægrotamus malis ; ipsaque nos in rectum natura genitos, si emendari velimus, juvát.

Sen : de irâ. L. II. c. 13.

TOME PREMIER.



A LA HAYE,

Chez JEAN NÉAULME, Libraire.

M. DCC. LXII.

Avec Privilége de Nosseign. les Etats de Hollande & de Westfrise.

Portada del Emilio. La tesis fundamental de la obra maestra de Rousseau consiste en la libertad bien guiada por la razón. El pensamiento educativo debe variar según la edad y preparar para la vida social.

las regiones del mundo intelectual cuya contemplación hace las delicias del sabio; mientras que el otro principio le inclina por debajo de sí mismo, lo esclaviza al imperio de los sentidos, a las pasiones que son los ministros de aquéllos y contradice todo lo que inspiraba el sentimiento del primer principio. Al sentirme afectado, agitado por estos dos movimientos contrarios, me dije: no, el hombre no es uno; quiero y no quiero, me siento al mismo tiempo esclavo y libre, quiero el bien, lo amo y hago el mal; soy activo cuando escucho a la razón y pasivo cuando mis pasiones me dominan y mi peor tormento cuando sucumbo es sentir que no he podido resistirme [...].

El principio de toda acción reside en la voluntad de un ser libre; será imposible ir más lejos. No es el término libertad el que no significa nada, sino el de necesidad. Suponer algún acto, algún efecto que no derive de un principio activo, sería realmente suponer efectos sin causa, lo cual significa caer en un círculo vicioso. O no hay primer impulso, o todo impulso primero no tiene ninguna causa anterior y no existe verdadera voluntad sin libertad.

Por tanto, el hombre es libre en sus acciones y, en cuanto tal, está animado por una sustancia inmaterial; éste es mi tercer artículo de fe. De estos tres primeros deducirás fácilmente todos los demás, sin que sea necesario que yo los desarrolle [...].

4.5 El sentimiento que inclina al bien es innato en el hombre

Para nosotros, existir es sentir, es innegable que nuestra sensibilidad es anterior a nuestra inteligencia y tuvimos sentimientos antes que ideas. Cualquiera que sea la causa de nuestro ser, ha provisto a nuestra conservación dándonos sentimientos convenientes a nuestra naturaleza y no se podrá negar que, al menos esos, son innatos. Esos sentimientos, en lo que toca al individuo, son: el amor de sí mismo, el miedo al dolor, el horror a la muerte, el deseo de bienestar. Pero si, como no es dudoso, el hombre es sociable por naturaleza o, cuando menos, hecho para llegar a serlo, solo lo puede ser a través de otros sentimientos innatos relativos a su especie; si se considerase sólo la necesidad física, ésta ciertamente debe dispersar a los hombres en lugar de unirlos. Ahora bien, del sistema moral formado por esta doble relación consigo mismo y con los semejantes es de donde nace el impulso de la conciencia. Conocer el bien, no es amarlo; el hombre no tiene conocimientos innatos, pero una vez que la razón le hace conocer ese bien, su conciencia le lleva a amarlo; este sentimiento es el que es innato.

No creo, por tanto, amigo mío, que sea imposible explicar por los resortes de nuestra naturaleza el principio inmediato de la conciencia, con independencia de

la propia razón. Aun en el caso de que fuese imposible, tampoco sería necesario ya que, puesto que quienes niegan ese principio admitido y reconocido por todo el género humano no prueban que no exista sino que se limitan a afirmarlo; cuando nosotros afirmamos que existe, todos estamos en las mismas condiciones y tenemos a nuestro favor además el testimonio interior, la voz de la conciencia que testifica por sí misma.

¡Conciencia, conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que haces al hombre semejante a Dios, tú eres quien conforma la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti yo no siento en mí nada que me levante por encima de las bestias si no es el triste privilegio de vagar de error en error, gracias a la colaboración de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio.

Gracias al cielo, henos ahora liberados de todo ese tremendo aparato de la filosofía: podemos ser hombres sin ser sabios; dispensados de consumir nuestra vida en el estudio de la moral, disponemos con menos dispendio de una guía más segura en este revuelo inmenso de las opiniones humanas. Pero no es suficiente con que esta guía exista; es preciso saber reconocerla y seguirla [...]. Pero ¿crees que existe en toda la tierra un solo hombre tan depravado como para no haber cedido nunca su corazón a la tentación de hacer el bien? Tal tentación es tan natural y tan dulce que es imposible resistirla siempre, y el recuerdo del placer que produjo una vez es suficiente para recordarla sin cesar. Desgraciadamente, es difícil de satisfacer; existen mil razones para resistirse a la inclinación del propio corazón; la falsa prudencia la encierra dentro del yo humano y son necesarios mil esfuerzos de coraje para atreverse a franquear esas barreras. Estar contento por hacer el bien es el premio de haberlo hecho, pero ese premio no se consigue más que después de haberlo merecido. Ninguna cosa es más amable que la virtud, pero es necesario gozar de ella para sentirla así. Cuando se quiere alcanzarla, semejante al Proteo de la fábula, toma inmediatamente mil formas desconcertantes y no se muestra finalmente bajo su verdadera apariencia más que a los que no han cejado en buscarla.

4.6 El culto divino esencial es el del corazón

Sirvo a Dios en la simplicidad de mi corazón. Sólo intento saber lo que importa a mi conducta. En lo que toca a los dogmas que no influyen ni sobre las acciones ni sobre la moral y por los que tantos hombres se atormentan, no me preocupan en absoluto. Miro a todas las religiones particulares como otras tantas instituciones saludables que en cada país prescriben un modo uniforme de honrar a Dios

por medio de un culto público y que, todas ellas, pueden tener sus justificaciones en el clima, en el gobierno, en el genio del pueblo o en alguna otra causa local que hace que una sea preferible a la otra, según los tiempos y los lugares. Las creo todas buenas siempre que en ellas se sirva a Dios de modo conveniente; el culto esencial es el del corazón.

Tomado de: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Profesión de fe del Vicario Saboyano y otros escritos complementarios*. Trotta, Madrid, 2007, pp. 77-80, 84-94, 107-109, 133.

Capítulo XXIX

LA ILUSTRACIÓN EN INGLATERRA

I. *La controversia sobre el deísmo y la religión revelada*

√ La Ilustración inglesa tiene una de sus manifestaciones más interesantes y conocidas en la polémica que se desarrolló en torno al primado entre la religión natural y la revelada.

Toland: el "misterio" como objeto de investigación → § 1

La obra de referencia de los deístas ingleses fue *Cristianismo sin misterios* (1696) de John Toland (1670-1722) quien, situándose en la línea de Locke, hace de la razón un tribunal de la fe, sacando del cristianismo todo elemento de misterio y reduciendo toda la fe a los límites de la razón. Las doctrinas del cristianismo son "misterios" sólo en el sentido de que son objeto de explicación racional: lo que en la razón es revelado debe ser fácilmente conocido y ser coherente con las nociones ordinarias.

Clarke: la revelación explica las leyes morales → § 2

√ En el *Discurso sobre el ser y los atributos de Dios* (1705), Samuel Clarke (1675-1729), sostiene que, mientras que la esencia de Dios es indemostrable, se pueden probar su *existencia* y los *atributos*, comprendida en ellos la libertad. La revelación hace más claras y explícitas las leyes naturales de la moral y el cristianismo es verdadera revelación divina, pues sus enseñanzas morales son perfectamente racionales.

√ En el *Discurso sobre el libre pensamiento* (1713), Anthony Collins (1676-1729) afirmó que el *libre pensamiento* consiste en el análisis no preconcebido del significado y de las razones o de las pruebas contrarias que sostienen o debilitan una teoría cualquiera. Collins encuentra que las opiniones irracionales abundan en toda la iglesia cristiana desde hace muchos siglos.

Collins: el "libre pensamiento" crítico de la fe religiosa → § 3

√ Otro clásico del deísmo inglés es *El cristianismo viejo como la creación* (1730) de Mathew Tindal (1653-1733) para quien la única religión verda-

dera, auténtica y genuina es la natural. Las religiones positivas son deformaciones y corrupciones de la natural. La verdadera es la que es comprensible por la razón y la razón es la guía de nuestras acciones y el juez de la religión revelada.

Tindal: las religiones positivas son falsificaciones de aquella natural → § 4

√ Figura contracorriente fue Joseph Butler (1692-1752) quien en los *Quince sermones sobre la naturaleza humana* (1726), sostuvo que la creación está absoluta y completamente fuera del ámbito de nuestras facultades y sobrepasa la extensión de nuestras máximas capacidades. Por consiguiente, la razón es todo menos omnipotente y la religión consiste en la sumisión y resignación a la voluntad divina; entonces, a pesar de que la religión natural sea fundamento y parte principal del cristianismo, ésta no es, en ningún sentido, la totalidad.

Butler: *la razón es impotente ante la religión* → § 5

1. John Toland: el cristianismo sin misterios

De todo lo dicho anteriormente, resulta claro que la Ilustración tuvo sus expresiones más brillantes, variadas, conocidas y de alguna manera más influyentes, en Francia.

Pero no se debe olvidar que los temas difundidos por la *Enciclopedia* de Diderot y d´Alembert encuentran su origen sobre todo en la imagen (además de los contenidos) de la ciencia de Newton y Boyle (el cual en el *Químico escéptico* había combatido la antigua doctrina de los elementos y definido operacionalmente el *elemento* como lo que resistía a la descomposición por el fuego), y en las teorías gnoseológicas y políticas de Locke (quien retomó de Boyle la distinción entre *cualidades primarias* –extensión, figura, solidez, movimiento...– y *cualidades secundarias* –colores, sonidos, olores, sabores, etc.–). Ahora bien, entretejiéndose con los desarrollos del Empirismo, la Ilustración inglesa tiene una de sus manifestaciones más interesantes y conocidas en la polémica que se desarrolló en torno a la primacía de la religión natural o de la religión revelada.

La obra de referencia para los *deístas ingleses* fue *Cristianismo sin misterios* (1696), de John Toland.

De origen irlandés, Toland nació en 1670 y murió en 1722. A los dieciséis años se pasó del catolicismo al protestantismo. Estudió en Glasgow, Leyden y Oxford. Gracias a la estimación que Leibniz tuvo por sus trabajos, Toland adquirió los favores de la reina Sofía Carlota de Prusia, quien era alumna de Leibniz.

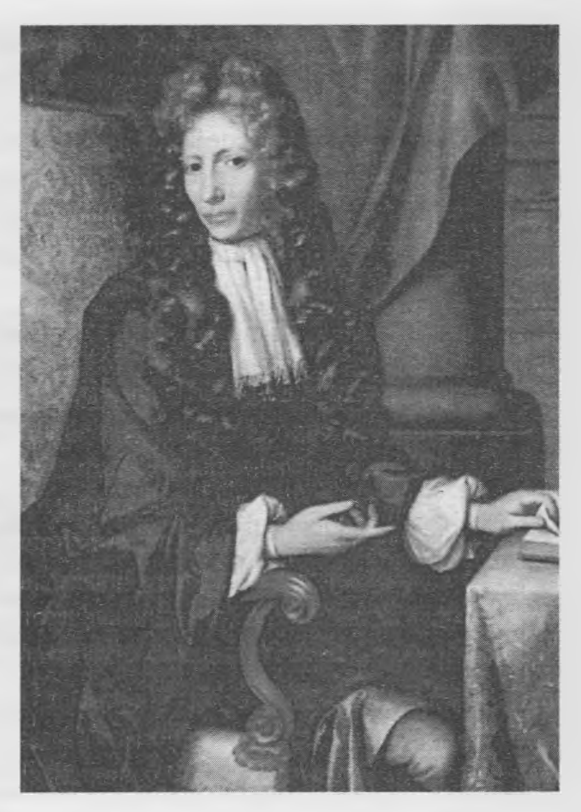
Cristianismo sin misterios salió a la luz en 1696; en 1704 salieron las *Cartas a Serena*, en las que Serena no es otra que la reina Sofía Carlota. Con esta obra, Toland adquirió mucha notoriedad; el libro se afirmó como texto clásico del deísmo; pero con esto Toland tuvo

que soportar gran parte de los ataques que los seguidores del cristianismo, entendido como religión positiva, se lanzaron contra el deísmo.

Pero ¿qué sostenía Toland en su *Cristianismo sin misterios*?

A decir verdad, con su libro Toland se coloca tras las huellas de Locke, quien en la *Racionabilidad del cristianismo* había intentado armonizar la razón y la fe cristiana. Pero Toland va mucho más allá de Locke. Pues más que poner de acuerdo razón y fe, hace de la *razón un tribunal de la fe*, y aleja del cristianismo todo elemento misterioso, *reduciendo* toda la fe a los límites de la razón.

El cristianismo, para Toland, no es totalmente misterioso; así lo dice el título de su obra, que lleva como subtítulo: "Tratado en el que se demuestra que en el Evangelio no hay nada contrario a la razón, ni por encima de ella: y que ninguna doctrina cristiana puede ser llamada propiamente misterio". Los misterios se pueden explicar exhaustivamente y entender: ésta es la tesis central de Toland.



Robert Boyle (1627-1691), importante físico y químico. Además de haber introducido la homónima ley de compresibilidad de los gases, fue uno de los primeros que tuvo una visión moderna de la química. En Inglaterra, las temáticas difundidas por la *Enciclopedia* hallaron su origen precisamente en la ciencia de Boyle y de Newton.

Cuando hablamos de misterio, dice Toland, entendemos dos cosas: o el misterio es algo contrario a la razón y entonces es un sin-sentido que ha de ser rechazado simplemente de toda discusión seria; o el misterio es algo aún no aclarado y explicado y entonces es objeto de investigación para ser explicado racionalmente.

Pues bien, para Toland el cristianismo es misterioso en ese segundo sentido, es decir, que no hay de hecho ningún misterio. "Yo –escribe Toland haciéndose eco de Newton– elimino de mi filosofía toda hipótesis". Él está convencido de que "aquello que en la religión es revelado, dado que es muy útil y necesario debe ser conocido fácilmente y resultar coherente con nuestras nociones ordinarias [...]".

2. La prueba de la existencia de un Ser necesario e independiente en Samuel Clarke y en otros ilustrados ingleses

Inmediatamente después de la publicación del *Cristianismo sin misterios*, aparecieron dos escritos dirigidos directamente contra Toland: la *Respuesta a Toland* de Peter Browne y *Sobre razón y fe en relación con los misterios del cristianismo*, de John Norris.

Browne sostuvo que la razón humana no puede conocer ni la esencia ni los atributos de Dios.

Por su parte, Norris afirmó que, contrariamente a Toland, es necesario distinguir entre verdades superiores de la razón y verdades contrarias a la misma.

Posteriormente, en 1705, apareció el *Discurso sobre el ser y los atributos de Dios*, de Samuel Clarke (1675-1729).

El verdadero inspirador de Clarke es Newton, al que defendió contra los ataques de Leibniz y del que tradujo del latín la *Optica*. Pues bien, en forma rigurosamente silogística, Clarke quiso sostener que mientras que la esencia de Dios es indemostrable, se pueden probar sus *atributos*. También la libertad, en el sentido de que Dios es libre para determinarse por sí mismo. También el hombre –contrariamente al necesitarismo de Spinoza– en opinión de Clarke, es libre.

Luego la razón puede llegar a la existencia y a los atributos (infinidad, eternidad, independencia, etc.), de Dios.

Pero si eso es así, ¿cómo se justifica la revelación? Clarke responde que la revelación hace más claras y explícitas las leyes naturales de la moral. Dios, por otra parte, no puede ser obligado por nadie a revelarse a todos los pueblos; y el cristianismo, según Clarke, es verdadera revelación divina, pues sus enseñanzas morales están perfectamente de acuerdo con la razón.

Seguidor de Clarke fue William Wollaston (1659-1724) autor de *La religión de la naturaleza*, libro publicado en 1722 y que, en esos tiempos, conoció gran difusión. Wollaston dirige la atención al hecho de que Dios no puede querer el sufrimiento y los males que los hombres soportan cada día. Por consiguiente, si el mundo está lleno de dolor, significa que el plan de bondad misericordiosa de Dios se ha de realizar después de la muerte. Así Wollaston propone la inmortalidad del alma.

3. Anthony Collins y la defensa del "libre pensamiento"

Anthony Collins (1676-1729) descendiente de noble familia, fue discípulo de Locke y en 1713 publicó un ensayo destinado a suscitar grandes polémicas: el *Discurso sobre el libre pensamiento*.

El *libre pensamiento* es el análisis no preconcebido del significado y de las razones o de las pruebas contrarias que sostienen o debilitan cualquier teoría. Collins no halla razón alguna en tantas opiniones "absurdas" "contrarias a las nociones más obvias del sentido y de la razón" que "abundan en toda la Iglesia cristiana desde hace muchos siglos".

Además, Collins fue crítico de las profecías en la obra *Fundamentos y razones de la religión cristiana* (1724) y en su *Investigación filosófica sobre la libertad humana* (1717), de todos modos, negó el libre albedrío.

Sin embargo, Collins no considera su determinismo psicológico contrario a la moral; ese, al contrario, sería el mejor camino para salvarla, pues muestra que la acción humana está determinada por motivaciones racionales y no sigue la locura o las bromas del caso.

Atacado por muchos, Collins fue criticado duramente en 1713 por Richard Bentley (1662-1742), el cual, en el escrito *Notas sobre un recentísimo discurso sobre el libre pensamiento*, afirmó que la investigación de la Biblia necesitaba instrumentos filológicos más serios de los que Collins poseía, del cual, Bentley enumeró toda una serie de errores filológicos.

Otro crítico de Collins fue Jonathan Swift, que ironizando sobre las tesis de Collins, escribió en el *Discurso sobre el libre pensamiento de Collins reducido en palabras pobres*, que "la masa del género humano está tan adaptada a pensar como a volar".

[illegible]. Matthew Tindal y la reducción de la revelación a la religión natural

En 1730 salió otro clásico del deísmo inglés, *El cristianismo viejo como la creación* de Matthew Tindal (1653-1733).

Antes de este escrito Tindal había publicado otros ensayos en los que, desarrollando la unión de iusnaturalismo y deísmo, se había convertido en paladín de la libertad religiosa en el ámbito político. Debe recordarse su *Ensayo sobre la obediencia a los poderes supremos* de 1694 y otro *Ensayo sobre el poder del magistrado y derechos de la humanidad en materia de religión*, aparecido en 1697 en el que Tindal elaboró las teorías políticas y religiosas de Locke.

La obra más influyente de Tindal fue justamente *El cristianismo viejo como la creación*. El significativo subtítulo de la obra, es el siguiente: "El evangelio como reedición de la religión natural".

La única religión verdadera y legítima es la natural, y las religiones positivas, en opinión de Tindal, no son más que deformaciones y corrupciones de la única religión verdadera: la natural.

Resumiendo, para Tindal, Dios que es bueno e inmutable, imprimió desde toda la eternidad leyes tan sabias e inmutables en el universo y en la naturaleza humana. Por lo

tanto, es cosa casi absurda pensar que Dios haya querido revelarse él mismo y sus leyes a un solo pueblo en un momento preciso de la historia.

La revelación, por lo tanto, es sustancialmente inútil. Ella, esencialmente, es sólo "una reedición de la religión de la naturaleza". Y en aquellos puntos en los que se separa, es pura superstición y violencia.

En conclusión: para Tindal la verdadera religión es la que es comprensible por la razón y ésta es tanto la guía de nuestras acciones como el juez de la religión revelada. El deísmo de Tindal es consecuente y radical. Sin embargo, Tindal, que se declaró cristiano toda su vida, no pensó que su defensa de la razón que juzga a la revelación fuera una acción antirreligiosa, sino una confirmación racional de la religión.

En síntesis, ésta es la declaración racional de Tindal: "Como el ojo es el único juez de lo que es visible y como la oreja lo es de lo que es audible, así la razón es el juez único de lo que es racional".

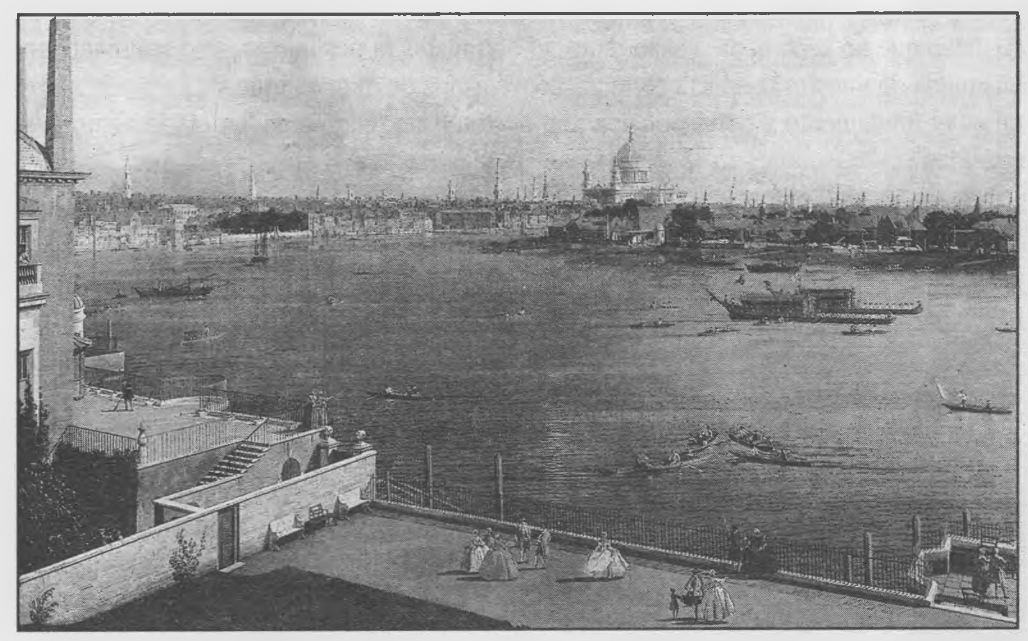
5. Joseph Butler: la religión natural es fundamental pero no es todo

Una figura de gran importancia que estuvo, en cierta medida, contra la corriente, fue Joseph Butler.

Nacido en 1692 y muerto en 1752, Butler (que fue también obispo) publicó en 1726 los *Quince sermones sobre la naturaleza humana*, en los que se contienen sus consideraciones respecto de la ética, mientras que sus concepciones teológicas las expuso en *La analogía de la religión, natural o revelada, con la constitución y el curso de la naturaleza*, obra que apareció en 1736. De 1748 son sus *Seis sermones predicados en ocasiones públicas*, en los que el autor amplía sus reflexiones también al ámbito político.

En el *Sermón* XV Butler afirma: "El hombre más sabio y culto no puede comprender las obras de Dios, los métodos y los diseños de su providencia en la creación y en el gobierno del mundo. La creación está absoluta y completamente por fuera del ámbito de nuestras facultades y más allá de la extensión de nuestras máximas capacidades".

Es cierto, dice Butler, que Dios hizo el mundo y es verdad que "estos efectos han debido tener una causa". Pero aunque por los efectos es como se puede adquirir conocimientos, las causas "quedan enteramente en la oscuridad de nuestra ignorancia". Describimos y conocemos algunas reglas generales que se refieren a la frecuente repetición de los fenómenos observados pero "somos completamente ignorantes sobre la naturaleza y la esencia de las cosas [...]".



Un cuadro de Canaletto (1747) en el que aparece la ciudad de Londres que en el año 1700 fue un centro importante de debate cultural. La Ilustración inglesa tiene una de sus manifestaciones más notables en la polémica que se desarrolló en torno al primado entre religión natural y religión revelada.

La verdad es que "cada secreto que se nos revela, cada descubrimiento que se hace, cada nuevo efecto que es sacado a la luz, sirven para convencernos de los innumerables hechos que aún permanecen escondidos y de cuya existencia ni siquiera sospechábamos. ¿Y qué sucede cuando tomamos en examen toda la creación, en el mismo modo y globalmente como si tuviéramos que ver con un solo objeto de la misma?".

Por lo tanto, la razón no es omnipotente y "la religión consiste en la sumisión y resignación a la voluntad divina. Nuestra condición en este mundo es una escuela de ejercicio para tal temperamento: y nuestra ignorancia, la superficialidad de nuestra razón, las tentaciones, las dificultades y las aflicciones que hemos expuesto, contribuyen igualmente a hacerla tal".

El núcleo fundamental de su pensamiento los resume en este concepto: "Si el orden natural de las cosas y el revelado vienen de Dios, si coinciden el uno con el otro y juntamente forman un único plan providencial, el que de parte nuestra seamos jueces incompetentes de uno, hace necesariamente creíble que podamos ser jueces incompetentes también del otro". Y si es verdad que un juez incompetente no lo sabe todo, es sin embar-

go, falso que no sepa nada. Por lo tanto, ni optimistas ni pesimistas, sino realmente en búsqueda de nuestra conducta correcta, convencidos de que "aunque si la religión natural es el fundamento y parte principal del cristianismo, ella no es, en modo alguno, la totalidad".

En conclusión, Butler es de la opinión de Pascal de que el hombre navega en la miseria, en la confusión y la ignorancia. Y sin embargo, no desprecia demasiado a la razón y con ella intenta abrirse camino, a lo largo del cual capta señales de verdad que no lo hacen ser ni jactancioso ni desesperado.

II. *La reflexión sobre la moral en la Ilustración inglesa*

Sentido estético y moral en Shaftesbury y Hutcheson → § 1-2

√ Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury (1671-1713) atribuye una autonomía propia a la moral y la reconduce hacia un "sentido innato en el hombre, que está en la base de sus valoraciones morales y estéticas como de sus convicciones religiosas. Este sentido moral es un sentimiento reflejo, innato, instintivo, del mismo modo que la actitud en armonía para con los demás es instintiva y natural en el hombre. La virtud, en síntesis, puede existir también por fuera de la práctica religiosa.

Seguidor de Shaftesbury e influenciado por Butler fue el irlandés Francis Hutcheson (1694-1747), quien en su gran obra *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud* (1725), sostiene que en nosotros hay un *sentido de la belleza*, un instinto innato que nos lleva a contemplar los objetos que tienen como requisito la regularidad, la uniformidad en la variedad.

A diferencia de Shaftesbury, que había unificado sentido estético y sentido moral, Hutcheson distingue el sentido de lo bello del sentido del bien. Este último permite individuar y elegir los fines últimos sobre los que no se tiene ningún razonamiento. En el campo político, Hutcheson no acepta el pesimismo de Hobbes, y piensa que la organización política de la sociedad puede ser promovida ciertamente de la imperfección del hombre, pero se funda también sobre la justicia y la bondad existentes en la naturaleza humana: la mejor acción posible es aquella que procura la mayor felicidad al mayor número de personas.

1. Shaftesbury y la autonomía de la moral

Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, nació en Londres en 1671. Sobrino del primer Lord de Shaftesbury, que había sido íntimo amigo de Locke y también su alumno,

protegió a Toland, participó en un cierto período de la vida política, viajó a Francia e Italia y murió en Nápoles en 1713. Su *Ensayo sobre la virtud y el mérito*, que Toland publicó abusivamente, es decir, sin el consentimiento del autor, apareció en 1699. Lo siguieron la *Carta sobre el entusiasmo* (1708), *Sensus communis* (1709), *Los moralistas* (1709), *Soliloquio o consejo de un autor* (1710). En 1711, Shaftesbury reunió estos cinco escritos, les añadió las *Reflexiones misceláneas sobre los tratados precedentes* y publicó todo eso con el título de *Características de hombres, maneras, opiniones, tiempos*.

El problema del que Shaftesbury parte en el *Ensayo sobre la virtud y el mérito*, es el de saber "hasta qué punto la religión implica necesariamente la virtud y si está en lo cierto quien dice que es imposible que un ateo sea virtuoso o que posea un cierto grado de honestidad o mérito".

Pues bien, la opinión común, que casi nadie osa poner en duda, es que la religión y la virtud están intrínsecamente conexas. Pero, dice Shaftesbury, la observación de la realidad desmiente tal idea. Hay hombres que se declaran religiosos pero que en realidad viven inmoralmente como corruptos, y viceversa. Y cuando se desea juzgar el comportamiento de un hombre, no se pregunta si es o no religioso sino si tiene o no principios.

Entonces, Shaftsbury atribuye una autonomía propia a la moral. Y esto lo lleva a un cierto innatismo, que sin embargo, más que tener que ver con ideas racionales, se refiere a "sentidos" o sentimientos o, digamos, a actitudes éticas y estéticas. En resumen, se da en el hombre un sentido que hace parte del equipamiento de su naturaleza y que está en la base de sus valoraciones morales y estéticas, como también de sus convicciones religiosas.

En verdad, afirma Shaftesbury, "una criatura, antes de tener una clara y exacta noción de Dios, puede poseer una concepción o un sentido de lo justo y lo injusto y varios grados de virtud o de vicios". Ese "sentido moral" es un sentimiento reflejo innato, o también, instintivo. Como es instintivo e innato en el hombre un comportamiento armonioso para con los demás.

Por consiguiente, la moralidad tiene su propia autonomía (y éste es uno de los motivos que Kant deberá a Shaftesbury). Y junto con los adversarios del fanatismo o entusiasmo religioso, afirma que puede darse virtud también por fuera de la práctica religiosa. Más aún, la religión positiva, en opinión de Shaftesbury, puede apartar al hombre de la virtud, ofreciendo la idea de un falso dios (vengador, tirano, etc.), o también enseñando que se debe hacer determinadas acciones por temor al castigo divino, y no tanto porque la acción sea buena por sí misma.

Sin embargo, aunque las cosas estén así, aun atacando las "supersticiones" de las religiones positivas, Shaftesbury piensa "defender tanto la religión como la moral, sin disminuir el valor de ninguna de las dos".

La religión que Shaftesbury propone es aquella natural. De notable interés es el *modo* como articula su propuesta, pues tanto a la religión natural como a la moralidad no se llega mediante elaborados procedimientos racionales, sino por medio de una visión inmediata y segura del orden del universo.

Shaftesbury, en *Los moralistas*, ve al universo entero como estructurado, regido y guiado, platónicamente, por un principio que explica su orden y el finalismo. Y si se mira a las regularidades del sistema del universo, entonces nos vemos obligados "a admitir una mente universal, que ningún hombre perspicaz, intentará poner en discusión, a no ser que desee llevar el desorden al universo [...]". Así como se introduce el caos en el universo cuando las inclinaciones o las pasiones que influyen en nuestra vida, se hacen vicios.

En efecto, concluye Shaftesbury, tener inclinaciones naturales, fuertes y generosas hacia el bien público "significa tener el medio principal y el poder de gozar de sí mismos; y estar privados de las mismas, significa miseria y mal"; por otra parte, tener inclinaciones particulares y egoístas más fuertes e intensas que las generosas, "es cosa miserable"; y finalmente, tener predilecciones que van en contra de los intereses del individuo o contra el interés público, "significa ser miserables en la mayor medida".

2. Francis Hutcheson: la mejor acción procura la felicidad más grande para el mayor número de personas

Si la sutileza de los análisis psicológicos es una de las características de los escritos de Shaftesbury, la sistematización es típica de las obras del irlandés Francis Hutcheson (1649-1747) que en 1729 fue profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow y cuya filosofía desarrolla, por lo menos en la primera parte, las ideas y los motivos fundamentales de la de Shaftesbury, mientras que sucesivamente experimentará la influencia de las concepciones de Butler. Hutcheson es autor de las siguientes obras: *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y de virtud* (1725), *Investigación sobre el bien y el mal moral* (1726), *Ensayo sobre la naturaleza de las pasiones* (1728), *Sistema de filosofía moral* (póstumo, 1754).

En 1729, como se ya se dijo, Hutcheson inicia su enseñanza en Glasgow. En este período, bajo la influencia de las ideas sobre todo de Butler –cuya *Analogía* él llama "libro excelente"– y también de Grocio y de Locke, mostró particular atención a los temas del iusnaturalismo.

Sin embargo, son las ideas de Shafesbury las que son reelaboradas en su obra principal *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud*.

Hutcheson sostiene que tenemos un sentido inmediato de la belleza, uno específico y autónomo que no puede ser reducido a los sentidos externos; tanto es así que hombres, que poseen óptima visión y perfecta audición, son ciegos ante la belleza de un cuadro o sordos ante aquella música. El sentido de la belleza no puede confundirse con la apreciación de la utilidad de un objeto.

El sentido de la belleza es una especie de instinto innato que nos lleva a contemplar objetos que exhiben requisitos como el de la regularidad, la uniformidad en la variedad, etc. Y mientras que Shaftesbury había unificado el sentido estético con el moral, Hutcheson los distingue. Para él, la capacidad de valoración estética es tan original y distinta de la valoración moral.

Por lo tanto, se da el sentido de lo bello; también existe el sentido del bien. Este es el que nos permite individualizar y elegir los fines últimos sobre los cuales el entendimiento permanece taciturno: el entendimiento, en efecto, "juzga de los medios o los fines subordinados; en cambio no existe ningún razonamiento sobre los fines últimos. Nosotros los buscamos por una cierta disposición o determinación del alma, siempre anterior a todo razonamiento en lo que respecta a la acción, en cuanto ninguna opinión o juicio puede impulsar a la acción, si no se da un deseo previo de algún fin". El sentido del bien y de la justicia es innato, inmediato, autónomo.

Y si a diferencia de Shaftesbury, Hutcheson distingue el sentido estético del sentido moral e insiste en toda una gama de diferentes "percepciones más finas", él está contra los que afirman que: "No hay ocasión para el surgimiento de la organización política de la sociedad por fuera de la maldad humana".

Resumiendo, Hutcheson no acepta el pesimismo de Hobbes sobre la naturaleza humana, pesimismo que, como veremos pronto, había heredado de Bernard de Mandeville.

La organización política de la sociedad, en efecto, "puede ser exigida por la imperfección de los hombres que son sustancialmente buenos y justos", dice Hutcheson. Más aún, "existe en la naturaleza humana un deseo fundamental, último y desinteresado, por la felicidad de los otros; nuestro sentido moral nos hace aprobar como virtuosas sólo aquellas acciones que proceden, al menos en parte, de dicho deseo".

La mejor acción posible es la que procura "la felicidad más grande para el mayor número de personas".

Esta expresión de Hutcheson llegará a ser clásica y se encontrará también en Bentham y en Beccaria.

III. *Bernard de Mandeville y La fábula de las abejas*

√ Bernard de Mandeville (1670-1733) fue uno de los pensadores más leídos y discutidos en su siglo, gracias a la apología llamada *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, que publicó por entregas entre 1705 y 1732.

Mandeville y la apología de la fábula de las abejas → § 1

El escrito narra cómo una sociedad de abejas inmorales y viciosas fue muy floreciente y cómo cayó en la ruina, luego que las abejas se hicieron morales y virtuosas.

Mandeville presenta de modo eficaz, por la vivacidad de los colores del relato, el contraste entre el *liberalismo individualista* y el *colectivismo igualitario*: son las primeras alusiones de una reflexión sobre lo *útil* como valor y sobre las leyes económicas como alicientes de la acción humana, que desde la mitad del siglo siguiente ocuparán a las generaciones sucesivas.

1 Mandeville: uno de los pensadores más leídos y discutidos del siglo

Bernard de Mandeville, de familia francesa, nació en Holanda en 1670; al graduarse como médico, se estableció en Londres, donde en 1705 publicó, por primera vez, una apología anónima, en la que se narra cómo una sociedad de abejas inmorales y viciosas fue floreciente y cómo cayó en la ruina una vez que las abejas se hicieron morales y virtuosas. La obra, sin embargo, tuvo una segunda edición –la principal– también anónima, en 1714, con el título *La fábula de las abejas* o los *vicios privados hacen la prosperidad pública*. Esta segunda edición fue publicada con la adición de veinte *Notas* (Remarks) en las que Mandeville desarrolla el significado filosófico de los puntos más importantes de la *Fábula*.

En vida de Mandeville, esta fábula *de las abejas* tuvo más ediciones y anexos; la definitiva es la de 1732. Mandeville murió un año después, en 1733.

Fue uno de los pensadores más leídos y discutidos de su siglo.

La fábula de las abejas es una apología. Las abejas, de modo muy claro, se comportan como los hombres. Mientras se enorgullecen de su propio provecho, son muy activas y productivas; entre ellas hay alguna interesada y parásita; hay desigualdades y violencias, pero todas se estimulan mutuamente y buscando superarse, aprovechan el cuerpo social.

Cuando las abejas sientan cabeza y quieren establecer el reino público de la moralidad, cesa todo incentivo; desaparecen las desigualdades pero también el lujo y el deco-

ro: desaparece la violencia y las guerras pero también el arte militar y el gobierno; sobre todo se extiende un velo gris de pobreza y conformismo.

Mandeville hacía eficaz, con vivos colores, el contraste entre una tesis apreciada por la burguesía emprendedora en los negocios, orientada a la ganancia y a la competencia, es decir, hacia el *liberalismo individualista* y la tesis opuesta del colectivismo igualitario, sostenida entonces por los reformadores religiosos radicales (cátaros, valdenses, anabaptistas, lolardos, etc.) y más tarde por los jacobinos extremistas, antes de encontrar la rigurosa expresión en el marxismo moderno.

Son las primeras alusiones de una reflexión sobre lo útil como valor y sobre las leyes económicas como incentivos de la acción humana, que ocuparán a la siguiente generación, desde la mitad del siglo.

IV. *La "Escuela escocesa" del "sentido común"*

√ Thomas Reid (1710-1796) fue el iniciador e inspirador de la "Escuela escocesa": se opuso a los resultados desconcertantes de Berkeley y Hume, apuntando a una teoría del conocimiento de tipo realista, que se remite al *sentido común*.

Reid y el sentido común → § 1

En su *Investigación sobre el espíritu humano según los principios del sentido común* (1764) Reid afirma que la única vía para conocer las obras de la naturaleza es la de la observación y el experimento, siguiendo el *procedimiento inductivo* de tipo newtoniano. Sus *regulae philosophandi* son máximas de sentido común (1764) practicadas cada día en la vida normal; y como el sentido común nos atestigua inequívocamente, la realidad del mundo externo y la verdad de la teoría que lo sostiene, así él atestigua también la validez de los principios morales.

√ El representante más prestigioso de la Escuela escocesa fue Dugald Stewart (1753-1826), para quien las verdades fundamentales y las condiciones de todo razonamiento, son las creencias:

Stewart y las creencias → § 2

a) En la existencia del yo y en la identidad personal.
b) En la realidad del mundo externo material.
c) En la uniformidad de las leyes naturales.
d) En los testimonios de la memoria.

En *los acontecimientos naturales y en los hechos humanos*, hay un orden, que sólo puede ser conocido por la observación y la experiencia; no sabemos las causas esenciales de los hechos, sino sólo los hechos y las leyes que los relacionan.

1. Thomas Reid

A Hutcheson lo sucedió en la cátedra de Glasgow, Adam Smith (de cuya contribución a la teoría económica se hablará en un próximo volumen). Y cuando éste dejó la cátedra en 1763, fue llamado como su sucesor, Thomas Reid.

Reid, quien fue el iniciador e inspirador de la "Escuela escocesa", se opuso a los desconcertantes resultados de la filosofía de Hume y de Berkeley; combatió, en efecto, el escepticismo de Hume y el inmaterialismo de Berkeley, apuntando hacia una teoría del conocimiento de tipo realista, que se llamó *sentido común*.

Reid nació en Stracham, cerca de Aberdeen en 1710. Estudió en Aberdeen, en donde, luego fue profesor; en la universidad de ese lugar permaneció hasta 1763, año en el que se fue a Glasgow. De 1748 fue el primer escrito de Reid, llamado *Ensayo sobre la cantidad*. Sin embargo, la obra de mayor importancia, pertenece al período de Aberdeen y es la *Investigación sobre el espíritu humano según los principios del sentido común* (1764). Durante su estancia en Glasgow, Reid escribió *Análisis de la lógica de Aristóteles* (1773). Luego de dejar la Universidad, en 1780, comenzó de nuevo a publicar. En 1785 aparecieron los *Ensayos sobre las fuerzas intelectuales del hombre* y en 1788 *Ensayos sobre las fuerzas activas del hombre*. Murió en 1796.

En la *Investigación sobre el espíritu humano*, Reid escribió sobre el método de la filosofía: "Los hombres sabios convienen, o deben convenir, en que no hay otro camino para conocer las obras de la naturaleza sino el de la observación y el experimento. Por constitución, somos fuertemente llevados a conducir de nuevo, hechos y observaciones particulares a reglas generales y a aplicarlas para explicar otros efectos o para orientarnos en la producción de los mismos. Este procedimiento del entendimiento es familiar a toda criatura humana, en los hechos comunes de la vida, y es el único por el que se puede realizar cualquier descubrimiento verdadero en filosofía.

Resumiendo, se trata del *procedimiento newtoniano* que ha sido paradigmático para los empiristas e ilustrados. Reid escribe: "El hombre que por vez primera descubrió que el frío congela el agua y que el calor la convierte en vapor, procedió con base en los mismos principios generales y con el mismo método con el que Newton descubrió la ley de la gravitación y las propiedades de la luz.

Sus *regulae philosophandi* son máximas de *sentido común* y se practican cada día en la vida ordinaria; y quien filosofa con otras reglas, tanto del mundo material como de la mente, falla en su propósito".

Nuestras "conjeturas y teorías –afirma Reid– las encontramos siempre muy diferentes" de la creación de Dios por lo que "si queremos conocer sus obras, debemos obser-

varlas con atención y humildad, sin pretender añadir nada de nuestra parte a lo que nos muestra la observación. Una interpretación adecuada de la naturaleza, es la única filosofía sana y ortodoxa: cualquier cosa que le añadamos de nuestra parte es apócrifa y carente de autoridad".

Así, todas "nuestras extrañas teorías" sobre la formación de la tierra, sobre la generación de los animales, sobre el origen del mal natural y moral, cuando "sobrepasamos los límites de una justa inducción de los hechos, son vanidad y locura, no menos que los "torbellinos" de Descartes o el "archeo" de Paracelso.

Como el sentido común nos atestigua inequívocamente la existencia de la realidad del mundo exterior y la verdad de la teoría que lo sostiene, así nos asegura la validez de los principios morales. Reid escribe: "1) Hay algunas cosas en la conducta humana que merecen aprobación y premio, otras que merecen reprensión [...]. 2) Lo que no es en ningún grado voluntario no puede merecer ni aprobación ni reprensión moral. 3) Lo que se hace por necesidad ineludible puede ser agradable o desagradable, útil o perjudicial, pero no ser objeto de reprensión o de aprobación moral. 4) Los hombres son culpables cuando no hacen lo que deben hacer o hacen lo que no deberían. 5) Debemos usar los mejores medios de que disponemos para estar bien informados sobre nuestros deberes [...]. 6) Nuestra tarea más importante debe ser cumplir nuestro deber en cuanto lo conocemos y fortalecer nuestras mentes contra las tentaciones de desviarnos de él [...]".

La lista prosigue. Y finalmente, Reid sostiene: "Llamo a estos "*primeros principios*" porque me parece que tienen en sí mismos una evidencia intuitiva irresistible".

2. Dugald Stewart y la argumentación filosófica

Después de Reid, la "Escuela escocesa" enumerará entre sus representantes a James Oswald (muerto en 1793) quien en su *Recurso al sentido común al servicio de la religión* (1766-1772) elabora sobre todo los aspectos teológicos del pensamiento de Reid.

En el campo ético, fue de mayor importancia la obra de Adam Ferguson (1724-1816), autor, entre otras, de los *Principios de ciencia moral y política*, en dos volúmenes, de 1792. Ferguson enseñó en la Universidad de Edimburgo, filosofía natural y luego filosofía moral. En 1778, nombrado secretario de una comisión para las colonias, se fue a América y su cátedra pasó a Dugald Stewart, primero como suplente y luego como titular, quien, junto con Thomas Brown fue el representante más prestigioso de la "Escuela escocesa".

Dugald Stewart, hijo de un profesor de matemáticas en la Universidad de Edimburgo, nació en esa ciudad en 1753. Alumno de Reid en Glasgow, estudió matemáticas, filosofía

y economía política. Fue profesor de matemáticas en Edimburgo, sucedió luego, como ya se dijo, a Ferguson en la cátedra de filosofía moral, que mantuvo hasta 1810. Murió en 1826, fue un autor bastante fecundo. Entre sus escritos de mayor importancia se recuerdan: *Elementos de filosofía sobre el espíritu humano* (1792, 1814, 1827), *Lineamientos de filosofía moral* (1793), *Ensayos filosóficos* (1810), *Visión general del progreso de la filosofía metafísica y política a partir del renacimiento de las letras en Europa*. Esta última obra consiste en una interesante historia del pensamiento filosófico moderno y se publicó en los suplementos de la *Enciclopedia británica* (IV y V ed. de 1815 y 1821).

Stewart expuso y divulgó el pensamiento de Reid; buscó introducir en la cultura filosófica inglesa los temas del pensamiento de los "ideólogos" franceses; desarrolló una *filosofía de la mente* transitando el interesante camino del análisis psicológico; propuso una teoría estética basada en la hipótesis de la existencia de un sentido común de lo bello; puso el dedo en una de las llagas más dolorosas de la Escuela escocesa, es decir, sobre el hecho de que no existe un criterio claro para la delimitación de los "primeros principios" que el sentido común sería capaz de empalmar y fusionar.

En todo caso, en los *Elementos de filosofía del espíritu humano*, Stewart establece que la creencia en la existencia del yo, en la realidad del mundo exterior material, en la uniformidad de las leyes naturales, en los testimonios de la memoria, como en la identidad personal, son verdades fundamentales y condiciones para todo razonamiento.

Hay, pues, *un orden en los acontecimientos naturales y en los hechos humanos*. Y "nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza no tiene otras fuentes que la observación y la experiencia. Entre dos acontecimientos no percibimos nunca una conexión necesaria; por consiguiente, no podemos lógicamente deducir *a priori* uno del otro.

La experiencia nos enseña que ciertos acontecimientos están asociados invariablemente; de ahí se deduce que si uno aparece, esperamos también el otro; pero no sabemos nada más y nuestro conocimiento, en esos casos, no va más allá del hecho".

No conocemos *las causas esenciales* de los hechos, sino los hechos y las leyes que los asocian. Y fue Bacon –dice Stewart– el primero en sacar a la luz esta verdad fundamental.

El verdadero fin de toda investigación filosófica "es el que se propone un hombre de buen sentido cuando observa los acontecimientos que ocurren ante nuestros ojos: su intención es la de aprovechar lo que ve para su conducta futura". Por consiguiente, "entre la ciencia de la filosofía y el buen sentido que dirige a la mayoría de los hombres en los asuntos de la vida, no hay diferencia de naturaleza: se trata exclusivamente de grado".

MANDEVILLE

1. LOS VICIOS PRIVADOS, HACEN LA PROSPERIDAD PUBLICA

La primera edición de la Fábula de las abejas o los vicios privados, hacen la prosperidad pública, *de Bernard de Mandeville, apareció anónima en 1714 y tuvo varias ediciones cada vez más numerosas hasta 1732. El núcleo fundamental de la obra ya se había publicado, también anónimamente, en 1705, con el título* La colmena descontenta o también Los bribones convertidos en honestos: *se trataba de un poemita en verso que, inspirado en los modelos de los moralistas clásicos (Esopo, Fedro, Lafontaine), polemizaba contra la idea de una moral inspirada por Dios como también contra la así llamada moral natural.*

En las páginas que siguen, se propone íntegramente el poema de 1705.

El panal rumoroso o la redención de los bribones

Un gran panal, atiborrado de abejas que vivían con lujo y comodidad,
más que gozaba fama por sus leyes
y numerosos enjambres precoces,
estaba considerado el gran vivero
de las ciencias y la industria.
No hubo abejas mejor gobernadas,
ni más veleidad ni menos contento:
no eran esclavas de la tiranía
ni las regía loca democracia,
sino reyes, que no se equivocaban,
pues su poder estaba circunscrito por leyes.

Estos insectos vivían como hombres,
y todos nuestros actos realizaban en pequeño;
hacían todo lo que se hace en la ciudad
y cuanto corresponde a la espada y a la toga,
aunque sus artificios, por ágil ligereza
de sus miembros diminutos, escapan a la vista humana.

Empero, no tenemos nosotros máquinas, trabajadores,
buques, castillos, armas, artesanos,
arte, ciencia, taller o instrumento

que no tuviesen ellas el equivalente;
a los cuales, pues su lenguaje es desconocido,
llamaremos igual que a los nuestros.

Como franquicia, entre otras cosas,
carecían de dados, pero tenían reyes,
y éstos tenían guardias; podemos, pues,
pensar con verdad que tuviera algún juego,
a menos que se pueda exhibir un regimiento
de soldados que no practique ninguno.

Grandes multitudes pululaban en el fructífero panal;
y esa gran cantidad les permitía medras,
empeñados por millones en satisfacerse
mutuamente la lujuria y vanidad,
y otros millones ocupábanse
en destruir sus manufacturas;
abastecían a medio mundo,
pero tenían más trabajo que trabajadores.

Algunos, con mucho almacenado y pocas penas,
lanzábanse a negocios de pingües ganancias,
y otros estaban condenados a la guadaña y al azadón,
y a todos esos oficios laboriosos
en los que miserables voluntariosos sudan cada día
agotando su energía y sus brazos para comer.

[A] Mientras otros se abocaban a misterios
a los que poca gente envía aprendices,
que no requieren más capital que el bronce
y pueden levantarse sin un céntimo,
como fulleros, parásitos, rufianes, jugadores,
rateros, falsificadores, curanderos, agoreros
y todos aquellos que, enemigos
del trabajo sincero, astutamente
se apropian del trabajo
del vecino incauto y bonachón.

[B] Bribones llamaban a éstos, mas salvo el mote,
los serios e industriosos eran lo mismo:
todo oficio y dignidad tiene su tramposo,
no existe profesión sin engaño.

Los abogados, cuyo arte se basa
en crear litigios y discordar los casos,
oponíanse a todo lo establecido para que los embaidores
tuvieran más trabajo con haciendas hipotecadas,
como si fuera ilegal que lo propio
sin mediar pleito pudiera disfrutarse.

Deliberadamente demoraban las audiencias,
para echar mano a los honorarios;
y por defender causas malvadas
hurgaban y registraban en las leyes
como los ladrones las tiendas y las casas,
buscando por dónde entrar mejor.
Los médicos valoraban la riqueza y la fama
más que la salud del paciente marchito
o su propia pericia; la mayoría,
en lugar de las reglas de su arte, estudiaban
graves actitudes pensativas y parsimoniosas,
para ganarse el favor del boticario
y la lisonja de parteras y sacerdotes, y de todos
cuantos asisten al nacimiento o el funeral,
siendo indulgentes con la tribu charlatana
y las prescripciones de las comadres,
con sonrisa afectada y un amable: "¿Qué tal?",
para adular a toda la familia,
y la peor de todas las maldiciones,
aguantar la impertinencia de las enfermeras.

De los muchos sacerdotes de Júpiter
contratados para conseguir bendiciones de arriba,
algunos eran leídos y elocuentes,
pero los había violentos e ignorantes por millares,
aunque pasaban el examen todos cuantos podían
enmascarar su pereza, lujuria, avaricia y orgullo,
por los que eran tan afamados, como los sastres
por sisar retazos, o ron los marineros;
algunos, entecos y andrajosos,
místicamente mendigaban pan,
significando una copiosa despensa,
aunque literalmente no recibían más;

y mientras estos santos ganapanes perecían de hambre,
los holgazanes a quienes servían
gozaban su comodidad, con todas las gracias
de la salud y la abundancia en sus rostros.

[C] Los soldados, que a batirse eran forzados,
sobreviviendo disfrutaban honores,
aunque otros, que evitaban la sangrienta pelea,
enseñaban los muñones de sus miembros amputados;
generales había, valerosos, que enfrentaban el enemigo,
y otros recibían sobornos para dejarle huir;
los que siempre al fragor se aventuraban
perdían, ora una pierna, ora un brazo,
hasta que, incapaces de seguir, les dejaban de lado
a vivir sólo a media ración,
mientras otros que nunca habían entrado en liza
se estaban en sus casas gozando doble mesada.

Servían a sus reyes, pero con villanía,
engañados por su propio ministerio;
muchos, esclavos de su propio bienestar,
salvábanse robando a la misma corona:
tenían pequeñas pensiones y las pasaban en grande,
aunque jactándose de su honradez.

Retorciendo el derecho, llamaban
estipendios a sus pringosos gajes;
y cuando las gentes entendieron su jerga,
cambiaron aquel nombre por el de emolumentos,
reticentes de llamar a las cosas por su nombre
en todo cuanto tuviera que ver con sus ganancias;
[D] porque no había abeja que no quisiera
tener siempre más, no ya de lo que debía,
sino de lo que osaba dejar entender
[E] que pagaba por ello; como vuestros jugadores,
que aun jugando rectamente, nunca ostentan
lo que han ganado ante los perdedores.

¿Quién podrá recordar todas sus supercherías?
El propio material que por la calle vendían
como basura para abonar la tierra,

frecuentemente la veían los compradores
abultada con un cuartillo
de mortero y piedras inservibles;
aunque poco podía quejarse el tramposo
que, a su vez, vendía gato por liebre.

Y la misma Justicia, célebre por su equidad,
aunque ciega, no carecía de tacto;
su mano izquierda, que debía sostener la balanza,
a menudo la dejaba caer, sobornada con oro;
y aunque parecía imparcial
tratándose de castigos corporales,
fingía seguir su curso regular
en los asesinatos y crímenes de sangre;
pero a algunos, primero expuestos a mofa por embaucadores,
los ahorcaban luego con cáñamo de su propia fábrica;
creíase, empero, que su espada
sólo ponía coto a desesperados y pobres
que, delincuentes por necesidad,
eran luego colgados en el árbol de los infelices
por crímenes que no merecían tal destino,
salvo por la seguridad de los grandes y los ricos.

Así pues, cada parte estaba llena de vicios,
pero todo el conjunto era un Paraíso;
adulados en la paz, temidos en la guerra,
eran estimados por los extranjeros y disipaban en su vida
y riqueza el equilibrio de los demás panales.

Tales eran las bendiciones de aquel Estado:
sus pecados colaboraban para hacerle grande;
[F] y la virtud, que de la política
había aprendido mil astucias,
por la feliz influencia de ésta
hizo migas con el vicio; y desde entonces
[G] aun el peor de la multitud,
algo hacía por el bien común.

Así era el arte del Estado, que mantenía
el todo, del cual cada parte se quejaba;
esto, como en música la armonía,

en general hacía concordar las disonancias;
[H] partes directamente opuestas
se ayudaban, como si fuera por despecho,
y la templanza y la sobriedad
servían a la beodez y la gula.

[I] La raíz de los males, la avaricia,
vicio maldito, perverso y pernicioso,
era esclava de la prodigalidad,
[K] ese noble pecado;
[L] mientras que el lujo
daba trabajo a un millón de pobres
[M] y el odioso orgullo a un millón más;
[N] la misma envidia, y la vanidad,
eran ministros de la industria;
sus amadas, tontería y vanidad,
en el comer, el vestir y el mobiliario,
hicieron de ese vicio extraño y ridículo
la rueda misma que movía al comercio.

Sus ropas y sus leyes eran por igual
objeto de mutabilidad;
porque lo que alguna vez estaba bien,
en medio año se convertía en delito;
sin embargo, al paso que mudaban sus leyes
siempre buscando y corrigiendo imperfecciones,
con la inconstancia remediaban
faltas que no previó prudencia alguna.

Así el vicio nutría al ingenio,
el cual, unido al tiempo y la industria,
traía consigo las conveniencias de la vida,
[O] los verdaderos placeres, comodidad, holgura,
[P] en tal medida, que los mismos pobres
vivían mejor que antes los ricos,
y nada más podría añadirse.
¡Cuán vana es la felicidad de los mortales!
Si hubiesen sabido los límites de la bienaventuranza
y que aquí abajo, la perfección
es más de lo que los dioses pueden otorgar,

los murmurantes bichos se habrían contentado
con sus ministros y su gobierno;

pero, no: a cada malandanza,
cual criaturas perdidas sin remedio,
maldecían a sus políticos, ejércitos y flotas,
al grito de "¡*Mueran los bribones*!",
y aunque sabedores de sus propios timos,
despiadadamente no les toleraban en los demás.

Uno, que obtuvo acopios principescos
burlando al amo, al rey y al pobre,
osaba gritar: "¡*Húndase la tierra*
por sus muchos pecados!"; *y*, ¿quién creeréis
que fuera el bribón sermoneador?
Un guantero que daba borrego por cabritilla.

Nada se hacía fuera de lugar
ni que interfiriera los negocios públicos;
pero todos los tunantes exclamaban descarados:
"¡*Dios mío, si tuviésemos un poco de honradez*!"
Mercurio sonreía ante tal impudicia,
a la que otros llamarían falta de sensatez,
de vilipendiar siempre lo que les gustaba;
pero Júpiter, movido de indignación,
al fin airado prometió liberar por completo
del fraude al aullante panal; y así lo hizo.

Y en ese mismo momento el fraude se aleja,
y todos los corazones se colman de honradez;
allí ven muy patentes, como en el Árbol de la Ciencia,
todos los delitos que se avergüenzan de mirar,
y que ahora se confiesan en silencio,
ruborizándose de su fealdad,
cual niños que quisieran esconder sus yerros
y su color traicionara sus pensamientos,
imaginando, cuando se les mira,
que los demás ven lo que ellos hicieron.
Pero, ¡oh, dioses, qué consternación!
¡Cuán grande y súbito ha sido el cambio!

En media hora, en toda la nación,
la carne ha bajado un penique la libra.
Yace abatida la máscara de la hipocresía,

la del estadista y la del payaso;
y algunos, que eran conocidos por atuendos prestados,
se veían muy extraños con los propios.

Los tribunales quedaron ya aquel día en silencio,
porque ya muy a gusto pagaban los deudores,
aun lo que sus acreedores habían olvidado,
y éstos absolvían a quienes no tenían.

Quienes no tenían razón, enmudecieron,
cesando enojosos pleitos remendados;
con lo cual, nada pudo medrar menos
que los abogados en un panal honrado;
todos, menos quienes habían ganado lo bastante,
con sus cuernos de tinta colgados se largaron.

La justicia ahorcó a algunos y liberó a otros;
y, tras enviarlos a la cárcel,
no siendo ya más requerida su presencia,
con su séquito y pompa se marchó.

Abrían el séquito los herreros con cerrojos y rejas,
grillos y puertas con planchas de hierro;
luego los carceleros, torneros y guardianes;
delante de la diosa, a cierta distancia,
su fiel ministro principal,
don verdugo, el gran consumador de la ley,
no portaba ya su imaginaria espada,
sino sus propias herramientas, el hacha y la cuerda;
después, en una nube, el hada encapuchada.

La justicia misma, volando por los aires;
en torno de su carro y detrás de él,
iban sargentos, corchetes de todas clases,
alguaciles de vara, y los oficiales todos
que exprimen lágrimas para ganarse la vida.

Aunque la medicina vive mientras haya enfermos,
nadie recetaba más que las abejas con aptitudes,

tan abundantes en todo el panal,
que ninguna de ellas necesitaba viajar;
dejando de lado vanas controversias, se esforzaban
por librar de sufrimientos a sus pacientes,

descartando las drogas de países granujas
para usar sólo sus propios productos,
pues sabían que los dioses no mandan enfermedades
a naciones que carecen de remedios.

Despertando de su pereza, el clero
no pasaba ya su carga a abejas jornaleras,
sino que se abastecía a sí mismo, exento de vicios,
para hacer sacrificios y ruegos a los dioses.

Todos los ineptos, o quienes sabían
que sus servicios no eran indispensables, se marcharon;
no había ya ocupación para tantos
(si los honrados alguna vez los habían necesitado)
y sólo algunos quedaron junto al Sumo Sacerdote
a quien los demás rendían obediencia;
y él mismo, ocupado en tareas piadosas,
abandonó sus demás negocios en el Estado.

No echaba a los hambrientos de su puerta
ni pellizcaba del jornal de los pobres,
sino que al famélico alimentaba
en su casa, en la que el jornalero encontraba pan abundante
y cama y sustento el peregrino.

Entre los grandes ministros del rey
y todos los funcionarios menores,
el cambio fue grande; (Q) pues frugalmente
de sus sueldos vivían ahora.

Que una abeja pobre diez veces acudiera
a reclamar lo suyo, alguna ínfima suma,
y un escribano la obligara
a soltar sus cuartos o no ser atendida,
se llamaba ahora engaño evidente,
aunque antes los denominaran emolumentos.

Todos los puestos antes manejados por tres
que mutuamente vigilábanse sus bellaquerías,
y que a menudo, por solidaridad, entre sí
se estimulaban sus latrocinios,
felizmente ahora los atiende uno solo,
con lo cual se han marchado algunos miles más.

[R] Ningún hombre de honor podía ya conformarse
con vivir debiendo lo que gastaba;
los prestamistas tenían ahora libreas arrumbadas,
vendían los coches por una bicoca
y los briosos caballos por tiros completos,
y se vendían las casas de campo para pagar deudas.

El derroche se evitaba tanto como el fraude:
no había ya ejércitos en el extranjero,
se reían de la estima de los forasteros
y de la huera gloria ganada en guerras;
luchaban, mas sólo por su propia patria,
cuando el derecho o la libertad peligraban.

¡Contemplad ahora el glorioso panal, y ved
cómo concuerdan honradez y comercio!
Se va el espectáculo, veloz se esfuma,
y aparece con faz muy diferente.
Pues no solamente se han marchado quienes
al año se gastaban enormes sumas,
sino también multitudes que de ellos vivían
viéronse obligadas a tomar igual camino.

En vano pretenden pasar a otros menesteres,
pues todas las profesiones están colmadas.
Los precios de las casas y las tierras decaen:
milagrosos palacios, cuyos muros,
cual los de Tebas, con alarde se alzaban,
están en alquiler; mientras los otrora alegres
y bien afincados lares, más bien preferirían
perecer en las llamas, que ver
a la indigna inscripción de la puerta
burlar las ejecutorias que antes ostentaban.

El arte de construir está casi muerto,
los artesanos no hallan empleo,
[S] ningún pintor se hace famoso con su arte
ni existe cantero ni tallador renombrado.

Los sobrios que han quedado anhelan saber,
no ya cómo gastar, sino cómo vivir;
y en la taberna, al pagar su cuenta,
resuelven no volver más a ella.

Ninguna coqueta de figón, en todo el colmenar,
podía ya vestir telas de oro, y prosperar;
ningún presumido, avanzar grandes sumas
para Borgoña y verderoles;
se ha ido el cortesano que con su amante
a diario cenaba en la fonda un manjar de navidad,
gastando en sólo dos horas de estar
lo que cuesta en un día una tropa de caballería.

La altanera Cloe, para vivir en grande,
había hecho a su esposo [T] defraudar al Estado:
ahora vendía su mobiliario,
saqueado en las Indias,
achicaba su costosa lista de la compra
y gastaba todo el año recio vestido:
había pasado la época ligera y veleidosa
y la ropa duraba lo mismo que las modas.

Los tejedores, que urdían plata en ricas sedas,
y a quienes todas las industrias se subordinaban,
se habían marchado. Aún reinaban la paz y la abundancia
y todo era barato, aunque sencillo.
La bella natura, liberada de la férula del jardinero,
dejaba a cada fruta hacer su evolución;
pero no se conseguían rarezas
porque no se pagaba el trabajo que costaban.

A medida que el orgullo y el lujo desmedraban,
también iban abandonando los mares poco a poco.
No ya mercaderes, sino compañías enteras,
cerraban factorías completamente.
Todo arte y oficio yacían olvidados;

[V] la saciedad, ruina de la industria,
les hacía admirar la alacena casera
y no buscar nada más, ni desearlo.

Tan pocas abejas quedaban en el vasto panal,
que sólo podían mantener la centésima parte
frente a las asechanzas de muchos rivales,
a quienes, sin embargo, valerosas enfrentaban,
hasta encontrar un abrigo cubierto
en el que morían o se hacían fuertes.

Su ejército no tenía mercenarios,
pero luchaban con bravura por lo suyo,
su integridad y coraje
viéndose por fin coronados de victoria.
Pero el triunfo también tuvo su precio,
pues muchos millares de abejas se perdieron.
Curtidas de trabajos y ejercicios,
al propio descanso consideraban vicio,
aún cuando mejorara su temple;
y para evitar extravagancias,
hacia un tronco hueco emigraron,
bendecidas de contento y honradez.

MORALEJA

Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan
[X] por hacer de un gran panal un panal honrado.
[Y] Querer gozar de los beneficios del mundo,
y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura,
sin grandes vicios, es vana
utopía en el cerebro asentada.

Fraude, lujo y orgullo deben vivir
mientras disfrutemos de sus beneficios:
el hambre es, sin duda, una plaga terrible,
pero, sin ella, ¿quién medra o se alimenta?
¿Acaso no debemos la abundancia del vino
a la mezquina vid, seca y retorcida?

La cual, mientras olvida sus sarmientos,
ahoga a otras plantas y se hace madera,
pero nos bendice con sus frutos
apenas es podada y atendida:
igualmente es benéfico el vicio
cuando la Justicia lo poda y limita;
y, más aún, cuando un pueblo aspira a la grandeza,
tan necesario es para el Estado
como es el hambre para comer;
la virtud sola no puede hacer que vivan las naciones esplendorosamente; las que revivir quisieran
la Edad de Oro, han de liberarse
de la honradez como de las bellotas.

MANDEVILLE, Bernard. "El Panal rumoroso o la redención de los bribones". En: *La fábula de las abejas*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 11-21.

Capítulo XXX

LA ILUSTRACIÓN EN ALEMANIA

I. La *preilustración alemana*

√ Los estilos del pensamiento que prepararon la Ilustración alemana y confluyeron en ella, son:

Los estilos del pensamiento que prepararon la Ilustración alemana → § 1

1) La filosofía de Leibniz.
2) Las teorías científicas de Newton.
3) La filosofía de Spinoza.
4) Las ideas de los ilustrados ingleses y sobre todo franceses.

√ Entre los precursores de la Ilustración en Alemania se recuerda en primer lugar a Walter von Tschirnhaus (1651-1708) quien, en su gran obra *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (1687), propuso siguiendo el modelo matemático, una *ars inveniendi* que, fundándose sobre la experiencia, entendida a la manera cartesiana, como conciencia interior, puede conducir al conocimiento real.

Preilustrado fue también Samuel Pufendorf (1632-1694), autor de *De iure naturae et gentium*, quien partió del principio de que el derecho natural, que por naturaleza es universal, es una cuestión de razón y no puede fundarse en la religión.

Esta convicción profunda se explica en el pensamiento de Christian Thomasius (1655-1728), cuya distinción y determinación de la categoría autónoma jurídica es notable. En esencia, Thomasius habla de:

Los precursores de la Ilustración alemana → § 2-4

a) Lo jurídicamente *iustum*, intersubjetivo, externo y coercitivo.
b) Lo moralmente *honestum*, subjetivo e interior.
c) Lo socialmente *decorum*, intersubjetivamente oportuno y conveniente, pero no coercitivo.

Así *la intersubjetividad coercitiva* es el carácter específico y cualificativo del derecho.

1. Precedentes

Los estilos del pensamiento que, en diverso modo, prepararon la Ilustración alemana y confluyeron en ella, son:

1) La filosofía de Leibniz.
2) Las teorías científicas de Newton (cuya mecánica con la respectiva imagen del mundo tendrá una influencia decisiva en Kant, entre otros).
3) La filosofía de Spinoza.
4) Las ideas de los ilustrados ingleses y sobre todo de los franceses.

Entre los precursores que deben mencionarse en Alemania, están Ehrenfried Walter von Tschirnhaus, Samuel Pufendorf y Chirstian Thomas (Thomasius).

2. Tschirnhaus: el "ars inveniendi" como confianza en la razón

Tschirnhaus (1651-1708), descendiente de una noble familia morava, estudió matemáticas, física y filosofía. De 1675 a 1678 viajó mucho a Holanda, Inglaterra, Francia e Italia. Durante estas travesías conoció a Huygens, Newton, Collins, Spinoza y Leibniz.

Su obra mayor es *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (1687) en la que el autor propone, sobre el modelo matemático, una *ars inveniendi*, capaz de llevar al conocimiento real. Este conocimiento debe fundamentarse sobre la experiencia, entendida como conciencia interior, a la manera de Descartes.

3. Samuel Pufendorf: el derecho natural es asunto de razón

Samuel Pufendorf (1632-1694) enseñó en Heidelberg, en donde había tomado la cátedra de "derecho natural y de gentes" y luego pasó a Lund, en donde escribió su primera obra importante *De iure naturae et gentium* (1672).

Pufendorf era un luterano ortodoxo de modo que no es de admirar que aquí y allá aparezca su voluntarismo. Sin embargo, partió del principio –que será luego el fundamento del iusnaturalismo de su tiempo y del posterior– según el cual, el derecho natural es un asunto de razón, dado que, siendo universal por naturaleza, no puede fundamentarse en la religión, diferente de pueblo a pueblo: el derecho "es regla de las acciones y de las relaciones entre los hombres no en cuanto cristianos sino en cuanto hombres".

Sobre esta base, Pufendorf está persuadido de que se puede construir una ciencia del derecho, que tenga el mismo rigor que tiene la ciencia física.

4. Christian Thomasius: la distinción entre derecho y moral

Según los iusnaturalistas, o defensores de la doctrina del derecho natural, de esa época, "natural" se emplea por "racional" o mejor por "no-sobrenatural", en el sentido de que los iusnaturalistas pretendieron hacer de la *razón humana* y no de la revelación, el criterio de juicio de la verdad en todas las actividades humanas y de igual forma en el campo de las normas jurídicas.

Esta profunda convicción se encuentra de manera clara en Christian Thomasius (1655-1728).

Originario de Leipzig, decididamente anticonservador (escandalizó al mundo culto de Leipzig, dando lecciones en alemán antes que en latín), fue obligado, a causa de sus comportamientos, a dejar Leipzig e ir a Berlín, de donde pasó luego a Halle: allí escribió *Institutiones iurisprudentiae divinae* (1688). En Halle, fue atraído en un primer momento por el movimiento pietista, pero luego a comienzos del Settecento Thomasius, bajo el influjo de las ideas de Locke y de los sensistas, se orientó hacia una forma de pensamiento decididamente ilustrado, del que dan fe sus *Fundamenta iuris naturae et gentium* (1709).

En los *Fundamenta*, Thomasius dice: claramente que conocemos el derecho natural "mediante el razonamiento del ánimo sereno", y que dicho derecho comprende "*omnia praecepta moralia ex ratiocinatione profluentia*".

Pero lo más importante en el pensamiento de Thomasius es la distinción y la determinación de la categoría autónoma de la juridicidad.

En resumen, Thomasius establece la distinción entre lo jurídicamente *iustum*, de lo moralmente *honestum* y de lo socialmente (convencionalmente) *decorum*. Pues bien, lo que es jurídicamente *justo* se diferencia de lo que es moralmente *honesto* por el hecho de que el comportamiento jurídico es, ante todo, intersubjetivo, en el sentido que mira a la acción al menos de dos personas. Sin embargo, la intersubjetividad y la exterioridad no son suficientes para la determinación de lo jurídicamente *justo* por la razón de que si sirven para diferenciar lo *justo* de lo *honesto*, no logran diferenciar lo justo de lo *decoroso*, de lo que es socialmente oportuno o conveniente, ya que también el *decorum* posee las características de la intersubjetividad. Y entonces surge la otra característica cualificadora de la categoría de la juridicidad: "Al *decorum* –escribe Thomasius– nadie puede ser obligado y si es

obligado no se trata entonces de *decorum*; mientras que, por otra parte, la obligación jurídica es siempre externa y teme la coacción de otros hombres".

Intersubjetividad y *coerción*: son las características específicas y cualificadoras del derecho.

Es obvio que si son coercitivos sólo los deberes jurídicos, los que sirven para la paz social, entonces el ámbito de las convicciones íntimas y personales, las morales y religiosas, no es coercitivo: por consiguiente, Thomasius acepta y defiende la *libertad* de pensamiento y de religión.

II. El *pietismo en sus relaciones con la ilustración*

El significado del movimiento pietista → § 1

√ Hacia fines del Settecento surgieron por todas partes, a causa de los *Collegia pietatis*, fundados por Philipp Jacob Spener (1635-1705), en Frankfurt sobre el Maine en 1670, de los conventos más o menos clandestinos de formación religiosa, en los que practicaban ejercicios de edificación que la iglesia luterana oficial no aprobaba. El movimiento pietista significa exactamente:

a) Polémica respecto de la ortodoxia dogmática luterana dominante.
b) Afirmación de la libertad de conciencia de cada persona respecto de las categorías de la teología oficial.
c) Primacía de una fe práctica más que la teología escolástica.

En este sentido, la primera Ilustración y el pietismo son aliados contra la ortodoxia luterana dominante.

El pietismo, que tuvo puntos de contacto con los movimientos de los anabaptistas, cuáqueros y metodistas, y que experimentó la influencia del quietismo francés y de la mística jesuita, conoció su éxito en Halle en 1706 con Augusto Hermann Francke (1663-1727) famoso por la fundación de institutos de educación ejemplares.

1. La primera Ilustración y el pietismo aliados contra la ortodoxia luterana

No es posible comprender el ambiente cultural en el que se desarrolló la Ilustración alemana, si no se considera el movimiento religioso llamado pietismo, que Ladislao Mittner (en su *Historia de la literatura alemana*) ve como el punto que conecta la cultura alemana de la época de la Ilustración con la de Goethe.

Mittner caracteriza el pietismo de la siguiente manera: "Como la ortodoxia protestante, demasiado rígidamente racionalista, desconocía las necesidades místico-sentimentales de los fieles, la intimidad y la dulzura de la fe, hacia fines del Seicento aparecieron por todas partes, por efecto de los *Collegia pietatis*, fundados por Philipp Jacob Spener (1635-1705) en Frankfurt sobre el Maine en 1670, conventos más o menos clandestinos de edificación religiosa, las "iglesias del corazón" que, aparentemente insertas en la "iglesia de piedra" de la ortodoxia (*ecclesiola in ecclesia*) se sobreponían y se contraponían a la misma, practicando ejercicios de edificación que la Iglesia oficial no aprobaba, al contrario, los condenaba con frecuencia y los perseguía severamente [...]. Los pietistas, más que santos eran creyentes que sentían, vivían y actuaban santamente, eran, ante todo, almas emotivas, necesitadas de paz, pero sobre todo necesitadas de experimentar todas las dulzuras y las penas de su emotividad irreprimible".

La relación entre pietismo e Ilustración fue compleja: la "emotividad" de los pietistas se encontró de hecho con la "racionalidad" de los ilustrados; y sin embargo, al menos la primera Ilustración hallará un fuerte aliado en el pietismo.

El pietismo significaba:

a) Polémica respecto de la ortodoxia dogmática luterana dominante.
b) Afirmación de la libertad de conciencia de cada persona respecto de las categorías de la teología oficial.
c) Primacía de la fe práctica más que la teología escolástica.

Resumiendo, la primera Ilustración y el pietismo se encontraron aliados contra la ortodoxia luterana dominante. Así Thomasius tuvo relaciones estrechas con los filósofos y teólogos pietistas del "Círculo de Halle (Gundlig –quien fue alumno de Thomasius– Budde, Lange, Rüdiger, Sperlette).

Combatido por los ortodoxos, el pietismo (que tiene puntos de contacto con los movimientos de anabaptistas, cuáqueros y metodistas y que experimentó la influencia del quietismo francés y de la mística de los jesuitas franceses y españoles) conoció su éxito en Halle, en 1706, con August Hermann Francke (1663-1727), "famoso por su dura predicación de una fuerte disciplina penitencial y por la fundación de institutos de formación ejemplares (1702) que recibieron la admiración de toda Alemania" (L. Mittner).

Justamente por la acción de Francke, Wolff fue expulsado de Halle.

III. La *"enciclopedia del saber"* de Christian Wolff y su influencia en la cultura filosófica

Wolff: la figura más ejemplar de la Ilustración alemana → § 1

√ Christian Wolff (1679-1754), es la figura más emblemática de la Ilustración alemana. De él proviene la dirección metodológico-silogística que, eliminando los aspectos formales más importantes de la lógica de Leibniz, dominará la Ilustración alemana. Pero la eficacia más duradera de la obra de Wolff se dio, sobre todo, en el campo del lenguaje filosófico: buena parte de la terminología filosófica de los siglos XVIII y XIX, comprendida la que está en uso actualmente, ha sufrido la influencia de las definiciones y distinciones de Wolff.

El sistema wolffiano de las ciencias está dominado por una doble distinción: entre *ciencias racionales y ciencias empíricas* y entre *ciencias teóricas y ciencias prácticas*. Por consiguiente, se dan cuatro ambientes científicos generales:

1) *Ciencias racionales teóricas* (ontología, cosmología, psicología racional).
2) *Ciencias racionales prácticas* (filosofía práctica, derecho natural, política, economía).
3) *Ciencias empíricas teóricas* (psicología empírica, teleología, física dogmática).
4) *Ciencias empíricas prácticas* (disciplinas técnicas, física experimental).

La *lógica* es la disciplina preliminar a todo el sistema de las ciencias, que se apoya sobre dos ejes que son:

a) El principio de no-contradicción, para el pensamiento racional.
b) El principio de razón suficiente, para el pensamiento empírico.

√ Wolff ejerció durante un cierto período una verdadera dictadura cultural en Alemania. Muchos de sus alumnos fueron profesores en las universidades y en las escuelas superiores; miles de copias de sus libros fueron estudiadas e imitadas.

Los seguidores de la teoría wolffiana → § 2

Recordemos entre sus alumnos a:

Martín Knutzen (1713-1751) y Franz Albert Schultz (1692-1763), los más cercanos a Wolff.

Adolph Hoffmann (1703-1741) y Christian Crusius (1715-1775) que tuvieron un comportamiento más independiente, reivindicando la importancia de la sensación y los límites del entendimiento.

Johann Lambert (1728-1777), quien sostuvo la necesidad de llegar a conceptos simples cognoscibles por la experiencia y Johann Tetens (1736-1807) que anticipó algunas teorías kantianas.

Estudioso de Wolff fue Alexander Baumgarten (1714-1762) cuyo gran mérito histórico consistió en poner las bases filosóficas de la *estética* (del griego *aísthesis* que significa "sensación").

Según Baumgarten, en efecto, no existe sólo el conocimiento científico (racional y empírico) como lo quería Wolff sino también el *conocimiento de lo sensible*, que es un ámbito autónomo. Ahora bien, la estética es justamente la ciencia del conocimiento sensible y es una gnoseología inferior, ya que se ocupa de una facultad cognoscitiva inferior.

Baumgarten y las bases filosóficas de la estética → § 3

Mientras que el conocimiento racional y el empírico versan sobre las "ideas claras y distintas", la estética es la ciencia de las representaciones "claras" y "confusas", en el sentido de que las percepciones confusas son aquellas en las que confluyen elementos que no pueden separarse de su conjunto.

I. Wolff elabora una verdadera enciclopedia del saber

Christian Wolf, la figura más ejemplar de la Ilustración alemana, nació en Breslavia en 1679, estudió en el gimnasio local, en medio de las disputas entre católicos y prostestantes. En Jena continuó sus estudios de matemáticas y profundizó la filosofía de Descartes. En 1702 fue a Leipzig, y se doctoró con una tesis cuyo título es *De philosophia practica universali methodo mathematico conscripta*.

A este trabajo siguió en 1704 la *Dissertatio algebraica de algoritmo infinitissemali differentiali*. Estos trabajos le valieron la colaboración en la célebre revista "Acta eruditorum", en la que participaba el mismo Leibniz al que Wolf envió, en el mismo 1704 su *Dissertatio*. Leibniz le respondió con una extensa carta de comentario. Así comenzó el epistolario entre Wolff y Leibniz, un intercambio de cartas que duró hasta la muerte de Leibniz, acontecida en 1716. Entre tanto, en 1706, Wolff, con el apoyo de Leibniz, obtuvo la cátedra de matemáticas en Halle, en donde luego dictó lecciones de filosofía. A 1710 se remontan los *Principios de todas las ciencias matemáticas*, en cuatro volúmenes, concernientes no sólo a las matemáticas sino también a la mecánica, la artillería, etc. Wolff dedicó también a las matemáticas los *Elementa matheseos universae* (1713-1715) el *Lexicon mathematicum* (1716). Es necesario anotar a este propósito, en lo referente a la lógica leibniziana, que Wolff elimina importantes aspectos lógico-formales, reduciéndola al tratamiento silogístico. Tal orientación dominará a la Ilustración alemana.

La primera obra de Wolff se remonta a 1713 y se trata de los *Pensamientos racionales en torno a la fuerzas del entendimiento humano y a su uso correcto en el conocimiento de la verdad*.

En los años siguientes, completó su sistema y la producción científica se hizo imponente. Primero escribió en alemán y luego en latín, dado que pretendía hacerlo como "maestro de todo el género humano". Murió en 1754.



Christian Wolff (1679-1754) fue la figura más emblemática de la Ilustración alemana. La imagen está tomada de un grabado de la época.

Dicho esto, Wolff es de la opinión de que el procedimiento científico mayormente riguroso consiste en el análisis *a priori* de los conceptos; pero sostiene que incluso las observaciones y la experiencia son capaces de fundamentar doctrinas científicas: por consiguiente, existen *ciencias racionales y ciencias empíricas*.

Por otra parte, una última distinción se impone: entre *teoría* y *práctica*, es decir, entre conocer y hacer: de aquí, las *ciencias teóricas* y *las ciencias prácticas*.

Con base en estos dos criterios distintivos, Wolff elabora –con su trasfondo de filosofía cartesiana, pero sobre todo leibniziana– una verdadera enciclopedia del saber, en todas sus partes:

Las *ciencias racionales teóricas*, como la ontología, la cosmología, la psicología racional y la teología natural.

Las *ciencias racionales prácticas*, como la filosofía práctica y el derecho natural, la política, la economía.

Las *ciencias empíricas teóricas*, como la psicología empírica, la teleología, la física dogmática.

Las *ciencias empíricas prácticas* como las disciplinas técnicas, la física experimental.

La *lógica* es la disciplina preliminar a todo el sistema de las ciencias. Sistema que se apoya sobre dos ejes que son:

a) El principio de no-contradicción para el pensamiento racional.

b) El principio de razón suficiente para el pensamiento empírico.

Estas breves alusiones sobre los presupuestos básicos del pensamiento de Wolff, pueden ofrecer la *ratio* de su enorme producción literaria, dividida en obras en alemán y obras en latín.

Las obras en alemán, además de los mencionados *Pensamientos sobre las fuerzas del entendimiento humano*, son: *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo, el alma de los hombres* (1719), *Pensamientos racionales sobre la acción humana* (1720), *Pensamientos racionales sobre la vida social de los hombres* (1721), *Pensamientos racionales sobre las operaciones de la naturaleza* (1723), *Pensamientos racionales sobre la finalidad de las cosas naturales* (1724), *Pensamientos racionales sobre las partes de los hombres, los animales y las plantas* (1725).

Las obras en latín son las siguientes: *Philosophia rationalis sive Logica* (1728), *Philosophia prima sive Ontologia* (1729), *Cosmologia generalis* (1731), *Psychologia empirica* (1732), *Psychologia rationalis* (1734), *Teología naturalis* (1736-1737), *philosophia practica universalis* (1738-1738), *Ius naturae* (1740-1741), *Ius gentium*; *Philosophia moralis* (1750-1759).

Según Wolff la *ontología* es la ciencia del ser posible y en ella se rescata la metafísica aristotélica-escolástica (por ejemplo, con los conceptos de sustancia y causa), unida, en cierto modo, a la esperanza.

En *Teodicea*, Wolff afirma la validez del argumento cosmológico (Dios es la suprema inteligencia que justifica el orden del mundo), y deja de lado el argumento ontológico y el teleológico.

Las relaciones entre alma y cuerpo son reguladas, según Wolff, por la armonía preestablecida, siguiendo así también a Leibniz.

Pero Wolff se separa de Leibniz en el campo ético-político.

Para Wolff el fin de la filosofía es la felicidad humana: y la felicidad y el progreso humanos son inseparables del conocimiento y éste se alcanza sólo con la "libertad filosófica", es decir, con la libertad de pensamiento. Ciertamente la racionalidad de Wolff no es brillante como la de los *philosophes* franceses y no está mezclada con la experiencia y la vida como la de ciertos pensadores ingleses, contemporáneos suyos, y sin embargo sus contribuciones a nivel teórico y especulativo son importantes.

2. La dictadura cultural de Wolff en Alemania

Christian Wolff ejerció por algunos decenios una verdadera dictadura cultural en Alemania: diez de sus discípulos dictaban cátedra en las universidades y escuelas superiores, miles de copias de sus escritos fueron estudiadas, imitadas, resumidas, estableciendo gran parte del vocabulario filosófico como no sucedía desde la época de la Escolástica medieval; parece que él supo sintetizar la Escolástica con el espíritu del racionalismo moderno.

De sus alumnos, fueron profesores en Könisberg Martín Knutzen (1713-1751), maestro de Kant y Franz Albert Schultz (1692-1763), director del "Collegium Fridericianum" en el que estudió Kant.

Sustentando con comportamientos más independientes están Adolph Heinrich Hoffmann (1703-1741) y sobre todo Christian August Crusius (1715-1775), quienes reivindicaron la importancia de la sensación, los límites del entendimiento, la autonomía de la libertad en oposición con el determinismo y la armonía preestablecida.

Más profundos fueron aún Johann Henrich Lambert (1728-1777), matemático que mantenía correspondencia con Kant, quien sostuvo la necesidad de llegar a conceptos simples cognoscibles por la experiencia pero válidos independientemente de la misma, con los cuales se puede construir, por combinación, el edificio del saber, y Johann Nikolaus Tetens (1736-1807) que anticipó algunas teorías kantianas en el campo psicológico, teniendo presentes los fundamentos de la actividad del entendimiento y el estudio del "laboratorio interno del alma", en donde actúa la "fuerza representativa".

3. Alexander Baumgarten y "la fundamentación de la estética sistemática"

Alexander Gottlieb Baumgarten nació en Berlín, en 1714 y murió en Frankfurt del Oder, en 1762. Llegó a Halle en 1730: allí se dedicó al estudio de la filosofía de Wolff, llegando a ser uno de los representantes de mayor relieve. En 1735 publicó su tesis, titulada: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* en la que se puede encontrar el núcleo del pensamiento estético que Baumgarten desarrollará en el período de su enseñanza en Frankfurt del Oder, y que consignará en los dos volúmenes de la *Estética* (1750-1758).

En 1739 Baumgarten había publicado la *Metaphyhsica*, obra que tuvo hasta 1779 siete ediciones –y fue traducida del alemán al latín en 1766 por Georg Friedrich Meier (1718-1777), alumno de Baumgarten– a la que Kant conceptuó como "el más útil y profundo de los manuales de su género" y que empleó para sus lecciones. Sin embargo, pese al gran mérito de la *Metafísica*, el gran prestigio histórico de Baumgarten está en el hecho de que puso las bases filosóficas de la *estética*.

Baumgarten mismo fue quien propuso el término "estética" que viene del griego *aísthesis*, que significa *sensación*. Según el filósofo, la estética no puede reducirse a las reglas de la producción de una obra de arte y al análisis de sus efectos psicológicos: todo esto, para Baumgarten, es sólo empiría. La estética es, en cambio, "la ciencia del conocimen-

to de lo sensible" y, por lo tanto, es una "gnoseología inferior" porque se ocupa de una "facultad inferior".

En relación con Wolff, Baumgarten cambia la imagen del hombre, es decir, la antropología. El hombre no se reduce a conocimiento, mejor aún, el conocimiento no es sólo el conocimiento científico pues también existe el *conocimiento de lo sensible*: este conocimiento autónomo no es una grada inferior y funcional del conocimiento científico.

Ya Leibniz había contrapuesto la idea "clara" a la idea "distinta". La primera es la que es suficiente para las necesidades de la vida, la que nos permite diferenciar los objetos, que posibilita una primera orientación en el ambiente sensible; mientras que la segunda es el conocimiento adecuado de las cosas, es la ciencia del "por qué", que no se contenta con diferenciar los objetos de acuerdo con los caracteres sensibles. Ahora bien, la estética, para Baumgarten, es la ciencia de las representaciones "claras" y "confusas", en donde por *perceptio confusa* debemos, etimológicamente, entender la percepción en la que confluyen elementos que no pueden separarse de su conjunto.

Como lo han hecho notar bien los estudiosos, el mérito de Baumgarte está en haber defendido la validez de la intuición estética además del conocimiento racional, sea como facultad inferior, pero que en cuanto tal, tiene derecho a una precisa legitimación.

IV. El *debate acerca de la religión*: Reimarus y Mendelssohn

√ Como en Francia e Inglaterra, también en Alemania el debate acerca de la religión constituye un momento esencial en la definición de las tareas de la razón respecto de la autoridad.

Reimarus y Mendelssohn → § 1

Los mayores representantes fueron:

Hermann Reimarus (1694-1768), con su crítica de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, y Moisés Mendelssohn (1729-1786), quien escribió de nuevo en estilo moderno el *Fedón*, el famoso diálogo platónico sobre la inmortalidad.

1. El debate acerca de la religión y sus representantes

Como en Francia e Inglaterra, también en Alemania el debate acerca de la religión representó un momento esencial en la redefinición de las tareas de la razón respecto de la autoridad.

Allí se distinguieron Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) autor de un *Tratado sobre las principales verdades de la religión cristiana* (1754), reducidas a aquellas racionales, y de escritos publicados hasta después de su muerte, como la *Apología de los adoradores racionales de Dios*, con los *Fragmentos de un anónimo*, mediante profundas críticas de los testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento, y Moisés Mendelssohn (1729-1786) colaborador en las iniciativas editoriales de Christoph Friedrich Nicolai, promotor de una *Populärphilosophie* que debía divulgar entre el inmenso público la problemática de la Ilustración, el espíritu filosófico, una mentalidad abierta y crítica y bien dispuesta para la curación de los males sociales.

También Mendelssohn apoya la religión natural y da de ella un cuadro muy eficaz reescribiendo, en estilo moderno y con nuevos desarrollos, el famoso diálogo platónico sobre la inmortalidad, el *Fedón*.

Luego amplía sus reflexiones sobre la existencia de Dios en las *Horas matutinas* (1785) y participa en los debates de su tiempo con ensayos, tratados y una nutrida correspondencia con Lessing.

V. *Gotthold Ephraim Lessing y "la pasión por la verdad"*

Los campos de interés de Lessing: arte, teatro y religión → § 1-2

√ Escritor brillante, colaborador de revistas, polemista infatigable, Gotthold Ephraim Lessing, (1729-1781) escribió bastante para el teatro, se interesó por la filosofía del arte y la filosofía de la religión.

En la filosofía del arte, es importante la distinción entre artes figurativas y poesía: en las primeras, cada pieza de la representación coexiste en el espacio, mientras que en la segunda se tratan temas cuyas partes se siguen en el tiempo, son tratadas como acciones.

La acción y la dinamicidad del drama está también en el centro de la reflexión de Lessing sobre el teatro: la finalidad del teatro es la *verdad*, pero no la histórica, sino la verdad psicológica y en este sentido el teatro es verdadera escuela de formación del carácter moral de un pueblo.

En cuanto al pensamiento religioso, Lessing contrapone el aspecto ético de la religión al aspecto dogmático-doctrinal. Su ideal es la *religión natural*, cuyo núcleo fundamental consiste en reconocer un Dios, formarse sobre él los conocimientos más dignos y tomarlos en consideración en cada acción y pensamiento. Por lo tanto, la mejor religión revelada o positiva es la que contiene el mínimo de anexos convencionales a la religión natural y que limita lo menos posible los buenos efectos de ésta. La historia humana es de progreso y la religión revelada es una etapa de la educación moral dada al pueblo; todas las religiones reveladas desaparecerán cuando surja la religión racional y se imponga una ética autónoma.

1. Lessing y la cuestión estética

Gotthold Ephraim Lessing, hijo de un pastor protestante y sobrino de otros pastores protestantes, nació en Kamenz, en la Alta Lusacia en 1729. Estudió en Lipsia y luego se trasladó a Berlín, en donde conoció a Voltaire. En 1670 pasó al servicio del general prusiano Tauentzien y se estableció en Breslavia como su secretario. En 1770, a los cuarenta años, Lessing entró como bibliotecario al servicio del príncipe heredero Fernando, duque de Wolfenbüttel, pequeña ciudad de la baja Sajonia.

Allí, no tenía buen trato y no le pagaban bien, entonces, Lessing escribió la tragedia: *Emilia Galotti* (1772), en donde, aludiendo a la miseria política y moral de Alemania, puso en escena la miseria política y la dejadez moral de la corte y del príncipe de Guastalla. En 1774, publicó, con anotaciones, los *Fragmentos de un anónimo*. Se trataba de una ficción por la cual Lessing pudo ofrecer al público un manuscrito de Reimarus –manuscrito que le había dado la familia de Reimarus– en el cual, criticando la religión, atacaba el poder.

En 1775, Lessing realizó, en compañía del duque, un viaje a Italia. Aunque este país era su pasión, no pudo gozar mucho del mismo, dado que tuvo que soportar la tortura de muchas recepciones. Incluso fue recibido por el Papa.

En 1780 se casó finalmente con la mujer amada, Eva König. Su felicidad fue muy breve, pues su esposa murió luego de haber dado a luz a un hijo, quien murió días después: "También yo –confiesa Lessing– deseo tener un poco de bien pero he sido muy desafortunado". Murió en 1781.

Escritor brillante, colaborador de revistas, polemista infatigable, Lessing escribió mucho para el teatro; se interesó por la estética; fue filósofo de la religión. Entre sus escritos para el teatro, además de *Emilia Galotti*, se recuerdan: *Miss Sara Sampson* (1756) considerada la mejor comedia alemana; y *Natahn el sabio* (1779), que es su obra maestra.

Entre los escritos de filosofía del arte, se mencionan *Dramaturgia de Hamburgo* (1767-1769), y sobre todo *Laocoonte o sea los límites de la pintura y la poesía* (1766).

El *Laocoonte* traza una distinción entre la poesía y las artes figurativas. En efecto, en las artes figurativas "la única parte de la representación" coexiste en el espacio como en la pintura que "usa figuras y colores en el espacio" para representar objetos que coexisten en un lugar preciso. La poesía, en cambio, trata asuntos cuyas partes se suceden en el tiempo, es decir, trata de acciones: "Los objetos que se suceden y cuyas partes se continúan en el tiempo, se llaman, generalmente, acciones".

De ahí se sigue que las reglas apropiadas para la pintura son distintas de las reglas idóneas para la poesía. En efecto, como en el famoso grupo escultural helenístico



Lessing (1729-1781) 'fue [...] el más grande poeta de la Ilustración alemana [...] campeón resuelto, intransigente, heroico de la verdad (L. Mittner). La imagen está tomada de una litografía posterior al autor.

de Laocoonte, que es destrozado por serpientes, ¿está representado con la boca cerrada en vez de estar gritando? Lessing escribe que se debe al hecho de que el grito no puede expresarse en la escultura, pero sí en la poesía, como lo demuestra el Laocoonte de Virgilio. La pintura se caracteriza por las figuras y los colores; la escultura por gestos y espacio; la poseía se cualifica por los sonidos, los ritmos y los símbolos. Y la invasión ilegítima de campos no puede sino llevar a obras equivocadas.

Las reglas aristotélicas de la unidad son fundamentales también para Lessing, que en la *Dramaturgia de Hamburgo* escribe que considera la *poética* de Aristóteles "una obra infalible como los *Elementos* de Euclides". Los principios de la *poética* aristotélica, en opinión de Lessing, son verdaderos y ciertos como los de la geometría de Euclides. Y para el drama es tan fundamental la unidad de acción que la unidad de tiempo y de lugar son apenas consecuencias.

En la *Dramaturgia de Hamburgo*, que recoge las críticas de los programas del "teatro nacional" de Hamburgo, Lessing defiende la dinámica del drama, piensa que el teatro es una escuela de formación del carácter moral de los alemanes "visto que nosotros los alemanes no somos aún una nación" y cree que la finalidad del teatro es la *verdad*: pero no la verdad histórica (cosa que ha hecho éste o aquél personaje) sino la *verdad psicológica*. El teatro debe enseñar "qué hará un hombre de un cierto carácter en cierta circunstancia".

2. Lessing y la cuestión religiosa

Las doctrinas estéticas del *Laocoonte* tuvieron éxito aun en el Novecento, pero las reflexiones de Lessing sobre la religión fueron más importantes aún. Ya en los *Pensamientos*

sobre los Herrnhuter (1750), Lessing contrapone el aspecto ético de la religión al aspecto dogmático-doctrinal. En el mismo año escribe una composición poética *sobre la religión*; mientras que entre 1751 y 1753 escribe la breve composición (en 27 parágrafos) titulada el *Cristianismo de la razón*.

En el escrito *El nacimiento de la religión revelada* (1753-1755) Lessing sostiene: "Reconocer un Dios, buscar formarse acerca de él los conocimientos más dignos, tomar en consideración estos conocimientos dignísimos en cada una de nuestras acciones y pensamientos: éste es el resumen más completo de toda religión natural".

Sin embargo, como la "medida" con la que el hombre logra comprender la religión natural varía de hombre a hombre "debe establecer una religión positiva de la religión natural, que no podía construir una práctica universalmente uniforme entre los hombres: así como, por las mismas razones, se había construido un derecho positivo del derecho natural. Esta religión positiva recibió su sanción por la autoridad de su fundador, quien pretendió que la parte convencional de la religión provenía así ciertamente de Dios sólo por su mediación, como la parte esencial de la misma venía inmediatamente por la razón de cada uno".

Por eso, prosigue Lessing, "todas las religiones positivas y reveladas son [...] igualmente verdaderas e igualmente falsas". Y "la mejor religión revelada o positiva es aquella que contiene lo mínimo de anexos convencionales a la religión natural y que limita lo menos posible los buenos efectos de la religión natural".

En el período que va de 1774 a 1778, Lessing publica, como se sabe, los *Fragmentos de un anónimo*, que son manuscritos de Reimarus. Se trataba de páginas provocadoras que presentaban un duro ataque contra toda idea de misterio y religión revelada. Reimarus, como se sabe, afirmó, en efecto, que Jesús fue un agitador político, enemigo de los romanos, pero fue crucificado y entonces sus discípulos inventaron un Cristo renovador espiritual y maestro de vida. En síntesis, el cristianismo estaría fundado en una fábula.

La publicación de estos escritos involucró a Lessing en una terrible polémica con el pastor J. M. Goeze: el *Anti-Goeze* es de 1778. Mientras tanto, el año anterior, había sido publicado un texto de gran importancia: *La prueba del espíritu y de la fuerza*. Ahí se encuentra lo que luego se llamará "el problema de Lessing": ¿cómo puede provenir de una verdad histórica (Jesús y sus apóstoles) una verdad suprahistórica (Dios trascendente y la Iglesia como lugar de salvación)?

Él mismo intentó responderse su propia duda con *La educación del género humano* (1780). Su idea es que los hombres viven en continua tensión, siempre en busca de una meta

superior, por eso la historia es aquella del progreso; por consiguiente, la religión está incluida en este continuo progreso de la humanidad.

La religión revelada no es sino una etapa en la educación moral dada al pueblo. El judaísmo y el cristianismo son fases educativas de una obra pedagógica general y perenne. El judaísmo puede ser considerado "una cartilla para niños"; el cristianismo, en cambio, es una pedagogía más madura; pero todas las religiones, que se proclaman reveladas, son etapas de la conciencia humana y desaparecerán cuando surja la religión racional y se imponga una ética autónoma.

Sus afirmaciones muestran perfectamente su espíritu: "Si Dios encerrara en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: '¡Elige!', yo caería aun en el supuesto de que me equivocara, siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: '¡Dámela!, Padre'. ¡La verdad pura es únicamente para ti!". [Textos 1]

LESSING

1. EL ANUNCIO DEL NUEVO EVANGELIO ETERNO

En el escrito La prueba del espíritu y de la fuerza (1777), *se encuentra una primera formulación del problema de Lessing, por el cual se interesó vivamente en el siglo siguiente el filósofo danés Sören Kierkegaard: ¿cómo es posible hacer provenir de una verdad histórica (Jesús y los apóstoles), una verdad suprahistórica (Dios trascendente e iglesia como lugar de salvación)?*

El mismo Lessing intentó responder al problema con la Educación del género humano, *obra publicada anónimamente en 1780, compuesta de cien breves aforismos, cuya tesis central es que la religión revelada es una etapa de la educación moral progresiva del género humano y que todas las religiones están destinadas a desaparecer cuando, con la llegada de la edad del nuevo Evangelio eterno, surja la religión racional.*

Las páginas que aquí se ofrecen, se refieren a los últimos 25 aforismos de la Educación del género humano, *y muestran cómo, para Lessing, las verdades reveladas (históricas) están destinadas a llegar a ser todas, verdades racionales (suprahistóricas), a lo largo del progreso necesario que realiza la humanidad hacia su propia perfección moral.*

1. Que nadie objete estar prohibido este tipo de elucubraciones sobre los misterios de la religión. En los primeros tiempos del cristianismo, la palabra misterio significaba algo completamente distinto de lo que hoy entendemos, y es absolutamente necesario transformar verdades reveladas en verdades de razón, si se ayuda con ello al género humano. Cuando se las reveló, no eran aún verdades racionales, pero fueron reveladas para que se convirtieran en verdades racionales. Al mismo tiempo eran el resultado que el profesor de aritmética adelanta a sus alumnos para que de algún modo se orienten por él en sus cálculos. Pero si los alumnos se contentasen con el resultado adelantado, no aprenderían a calcular nunca y harían mal uso del propósito con que el buen maestro les dio una pista para su trabajo.

2. Y ¿por qué no tendríamos que poder ser dirigidos también por una religión cuya verdad histórica es todo lo precaria que se quiera, hacia conceptos más aproximados y mejores de la esencia divina, de nuestra naturaleza, de nuestras relaciones con Dios, conceptos a los que la razón humana por sí no hubiera llegado nunca?

3. No es verdad que las especulaciones sobre estas cosas hayan producido desdichas alguna vez y hayan resultado perjudiciales para la sociedad civil. Este reproche no hay que hacérselo a las especulaciones, sino al absurdo, a la tiranía de impedir esas especulaciones, y a los hombres que, teniendo especulaciones que hacer, no se las permitían a sí mismos.

4. Más bien hay que decir que estas especulaciones –salgan como salgan en un caso aislado– son, sin duda, los ejercicios más convenientes en que pueda emplearse la inteligencia humana, mientras el corazón humano no sea capaz de amar la virtud más que por sus eternas consecuencias dichosas.

5. Con ese egoísmo propio del corazón humano que tampoco quiere dar a la inteligencia otro empleo que el referente a las humanas necesidades corporales, resulta que a la inteligencia la mandaron más veces a embotarse que a afinarse. Cuando la inteligencia llega a su completa ilustración y alumbra esa pureza de corazón que nos permite amar la virtud por sí misma, entonces lo que quiere es emplearse ni más ni menos que en objetos espirituales.

6. ¿O es que el género humano no llegará nunca a los más altos grados de la ilustración y la pureza? ¿Nunca?

7. ¿Nunca? ¡Lejos de mí pensar semejante blasfemia, Dios bondadosísimo! La educación tiene su meta, tanto la educación del género humano como la del individuo. Lo que se educa, para algo se educa.

8. Las lisonjeras perspectivas que se le abren al joven, la honra y el bienestar que cual señuelo se le ponen delante, ¿qué otra cosa son sino medios para formarle como varón capaz de cumplir con su deber cuando desaparezcan esas perspectivas lisonjeras de honra y bienestar?

9. ¿Apunta a ello la educación humana y no va a llegar hasta ahí la educación divina? ¿Lo que consigue el arte con el individuo, no va a conseguirlo la Naturaleza con la totalidad? ¡Blasfemia, blasfemia!

10. No, no; llegará, seguro que llegará el tiempo del cumplimiento, cuando el hombre, a medida que su inteligencia se vaya convenciendo de que el futuro será mejor cada vez, no tenga ya necesidad de recabar de ese mismo futuro motivos para sus acciones; el tiempo en que el hombre hará el bien porque es el bien y no porque se establezcan premios arbitrarios con el fin, propiamente, de fijar y robustecer su voluble mirada para que sepa ver los premios interiores del bien, que son mejores.

11. Llegará ese tiempo de cierto, el tiempo de *un nuevo Evangelio* eterno, que se nos promete a nosotros en los libros elementales del Nuevo Testamento.

12. Algunos fanáticos de los siglos XIII y XIV tal vez captaron una ráfaga de ese nuevo Evangelio eterno y se equivocaron solamente al anunciar tan próxima su irrupción.

13. Quizá no fuera una ocurrencia vana su tercera edad del mundo, y ciertamente no tenían ningún mal propósito cuando enseñaban que la Nueva Alianza quedaría anticuada igual que lo quedó el Antiguo Testamento. Ellos mantenían una misma Economía de un mismo Dios: siempre –para decirlo con mi lenguaje– el mismo plan de la educación general del género humano.

14. Sólo que lo precipitaron, sólo que creyeron poder convertir de golpe a sus contemporáneos, salidos apenas de la niñez, sin ilustración ni preparación, en varones dignos de esa su *tercera edad*.

15. Y eso es lo que los convertía en fanáticos. El fanático obtiene a menudo muy justas visiones del futuro, pero es incapaz de esperar ese futuro. Desea su pronta Regada y ser él mismo quien lo adelante. Lo que le cuesta a la Naturaleza mil años ha de cumplirse en el instante de la existencia del fanático. Pues, ¿qué va a tener él de eso, si lo que considera lo mejor no se convierte ya en lo mejor durante el tiempo de su vida? ¿Volverá él? ¿Cree él que volverá? –¡Qué extraño! ¡Sólo entre los fanáticos no se pone de moda este fanatismo!

16. ¡Sigue tu marcha imperceptible, Providencia eterna! Mas, no dejes que dude de ti precisamente por esa imperceptibilidad tuya. ¡No dejes que dude de ti aunque llegara a parecerme que tus pasos vuelven atrás. No es cierto que la línea recta sea siempre la más corta.

17. ¡Has de tomar contigo tantas cosas en tu eterno camino! ¡Hay que dar tantos rodeos! Y, ¿qué pasaría si fuera cosa cierta que la gran rueda lenta que va acercando al género humano a su perfección, sólo se pusiera en movimiento mediante ruedecitas pequeñas más rápidas, cada una de las cuales aporta ahí precisamente su particularidad?

18. ¡No es otra cosa lo que sucede! La misma ruta por la que arriba a su perfección la Humanidad, ha de caminarla cada hombre (quién antes, quién después). "¿Recorrerla durante el tiempo de una y la misma vida? ¿Es posible, en una misma vida, haber sido judío camal y cristiano espiritual? ¿Se puede pasar en una y la misma vida por ambas cosas?".

19. Eso no, pero ¿por qué no ha de presentarse en este mundo cada individuo más de una vez?

20. ¿Es acaso ridícula esta hipótesis por ser la más antigua, 61 por haber dado con ella enseguida la inteligencia humana, antes de que la debilitara y destruyera la sofistería de la escuela?

21. Y ¿por qué no ha de ser posible que yo haya dado aquí ya todos los pasos hacia la perfección que puede serle conferida al hombre mediante los castigos y premios meramente temporales?

22. Y ¿por qué no dar en otra ocasión todos los pasos que las perspectivas de los premios eternos tan poderosamente nos ayudan a dar?

23. ¿Por qué no he de poder volver al mundo mientras sea capaz de adquirir nuevos conocimientos, nuevas aptitudes? ¿Hago acaso tanto camino de una vez que no valga la pena volver?

24. ¿Por eso no he de volver? ¿O porque me olvido de que ya estuve aquí? Mejor para mí si lo olvido. El recuerdo de las anteriores situaciones no haría más que facilitarme el mal uso de la situación actual. Y lo que *tengo que* olvidar ahora, ¿lo he olvidado acaso por toda la eternidad?

25. ¿O bien es que se perdería mucho tiempo conmigo? ¿Se perderla? ¿Tengo otra cosa que atender? ¿No es "a toda la eternidad?

Tomado de: Lessing, Gotthold Ephraim. "La educación del género humano". En: *Escritos filosóficos y teológicos*. Anthropos. Barcelona, 1990, pp. 643-647.

Capítulo XXXI

LA ILUSTRACIÓN EN ITALIA

I. La *preilustración italiana*

Giannone: la liberación del catolicismo → § 1

√ La Ilustración italiana encuentra su fase preparatoria más significativa, sobre todo en la difusión de la "razón galileana" y en la vida de las Academias, como la romana de los Linces, la florentina del Cimento y la napolitana de los Investigadores.

En el ambiente napolitano se desarrolló una tendencia que contradice fuertemente a las injerencias del poder eclesiástico, tuvo su máximo representante en Pietro Giannone (1676-1748) cuya *Historia civil del reino de Nápoles* (1723) tiene como ideal central la denuncia y la liberación del Estado de la injerencia del catolicismo. Según Giannone, la condición para extirpar los males es la iluminación de las conciencias con una conveniente investigación histórica y para que la autoridad laica retome la propia libertad es necesario suprimir el Papado, quitarle al clero todos los bienes y cualquier poder temporal, sometiéndolo al Estado.

Muratori: la necesidad de la religión → § 2

√ La figura más representativa de la preilustración italiana es la del católico Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), cuya convicción fundamental de la necesidad de la religión para todo hombre, de la fe religiosa además del uso correcto de la razón fecunda de verdad y de obras útiles, es fuente de temas ya claramente ilustrados:

a) La defensa del "buen gusto", es decir, del sentido crítico.

b) Las críticas a Aristóteles y a la filosofía escolástica.

c) La confianza en el mejoramiento, que puede obtenerse por el conocimiento, de las condiciones materiales y morales.

d) El recurso a la experiencia en la investigación y en las discusiones científicas.

1. El anticurialismo de Pietro Giannone

La Ilustración italiana encuentra su fase preparatoria más significativa sobre todo en la difusión de la "razón galileana" y en la vida de las academias como la romana de los Linces, la florentina del Cimento y la napolitana de los Investigadores.

Y justamente en Nápoles, Tomás Cornelio (1614-1684) había hecho conocer los escritos de Descartes y las ideas de Gassendi, de Bacon, de Newton y de Boyle.

Seguidor de Descartes, también en Nápoles, se declaró Gregorio Caloprese (1650-1715); lo mismo vale para los tres juristas Francesco D'Andrea (1625-1698), Giuseppe Valletta (1636-1714), y Costantino Grimaldi (1667-1750). Estos tres juristas se opusieron a las injerencias del poder eclesiástico en los asuntos del Estado.

Esta tesis vuelve con mayor fuerza en la *Historia civil del Reino de Nápoles*, de Pietro Giannone. Él nació en Ischitella, en la provincia de Foggia, en 1676; conocedor de las teorías filosóficas de Descartes, Gassendi y de los Libertinos, estudió también a Locke y en 1723 publicó su *Historia civil del Reino de Nápoles*. La obra, condenada por la Iglesia en 1724, le costó al autor la persecución y el exilio a Viena. En Viena escribió el *Trirreino*, obra que terminó en Suiza. En Ginebra, Giannone se convirtió al calvinismo, exasperando más su anticatolicismo. Traicionado por falsos amigos, que en realidad eran emisarios del rey de Cerdeña, estuvo preso primero en Chambéry, luego en Ceva y finalmente en Turín. Bajo la presión de los carceleros, fue obligado a firmar un "acto de retractación". Y en el "desesperado ocio" de la cárcel, escribió otras obras como los *Discursos sobre las décadas de Tito Livio*, *la Apología de los teólogos escolásticos* y *La Iglesia bajo el pontificado de Gregorio Magno*. Giannone murió en prisión, en 1748.

Su *Historia* –traducida al francés, inglés y alemán y alabada por Montesquieu, Voltaire y Gibbon– tiene como motivo central la lucha entre el Estado, o sea, el Reino de Nápoles y la Iglesia, es decir, la "Curia romana".

En conclusión, el intento de Giannone es el de denunciar, ante todo, las injerencias del catolicismo en los asuntos del Estado y liberarlo de las mismas. El catocilismo aunque quiera mostrarse como una religión "humilde y que menosprecia las cosas terrenas" en realidad, se desarrolló y creció en un conjunto de abusos. El Estado pontificio se organizó con base en leyendas y *piae fraudes* y está entregado a la riqueza y al poder temporal más que al triunfo de ideales religiosos, es "un reino más pagano que el antiguo".

Y si la tesis que estructura la *Historia civil* es eminentemente político-jurídica, la idea que está a la base del *Trirreino* es de naturaleza más filosófica. En esta obra, para la cual se ayudó con ideas contenidas en el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, Giannone sos-

tiene que también la religión evoluciona como todos los fenómenos humanos y se opuso a los dogmas católicos.

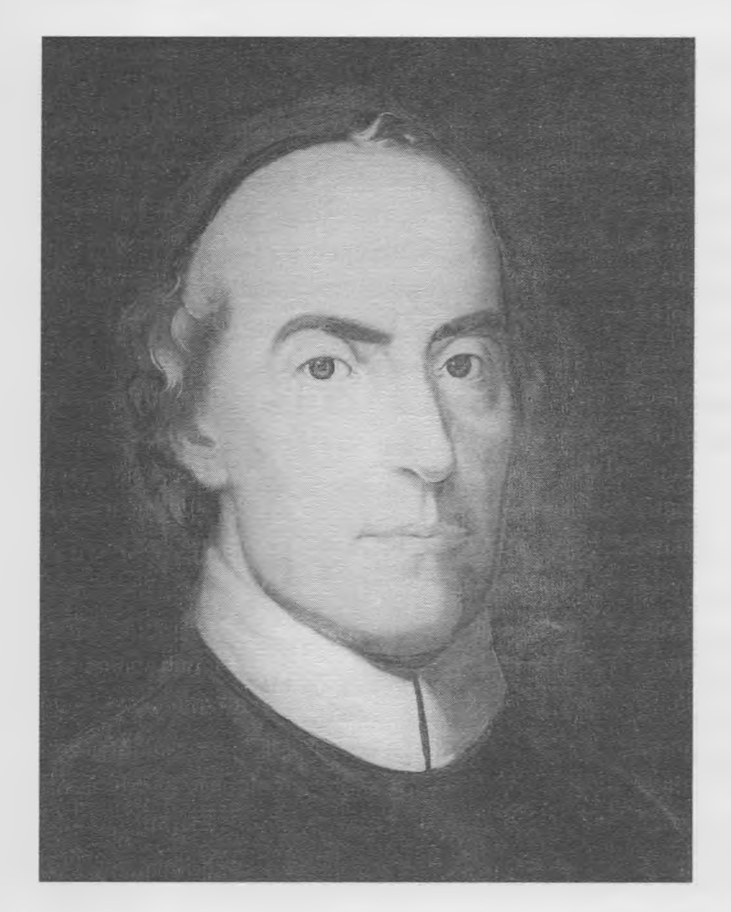
Por consiguiente, la condición para extirpar los males es la iluminación de las conciencias con una conveniente investigación histórica; para esto, a propósito del contenido del *Trirreino*, Giannone, en *Vida escrita por sí mismo*, afirma que empezó en 1731 a aplicarse a los estudios históricos, o sea, "a estudios orientados únicamente a la condición humana". Y si la investigación histórica puede iluminar las condiciones humanas y también los atropellos que los hombres han sufrido de parte de otros hombres, pues bien, para eliminar algunos de estos abusos y para que la autoridad laica recupere la propia libertad, es necesario, en opinión de Giannone, suprimir el Papado, quitarle al clero todos los bienes y cualquier poder temporal y someterlo al Estado.

2. Ludovico Antonio Muratori, y la defensa del "buen gusto" es decir, del sentido crítico

La figura más representativa de la preilustración italiana es, sin duda alguna, Ludovico Antonio Muratori (1672-1750). La gran obra histórica y erudita de Muratori se encuentra en los *Anales de Italia* (1744-1749) y, en lengua latina en las *Antigüedades italianas del Medioevo* (1738-1742), que proporcionarán a los románticos la mejor documentación para la reevaluación del Medioevo.

Hombre profundamente religioso y muy católico, Muratori puede ser considerado, con derecho, ilustrado, por una serie de razones: por la defensa del "buen gusto", o sea, del sentido crítico; por sus críticas a Aristóteles y a la filosofía escolástica, por la confianza en el mejoramiento material y moral, que puede obtenerse por el saber; por el recurso a la experiencia en la investigación y a las discusiones científicas; por la conciencia de la bondad de la razón y de sus límites.

Confiado, entonces, en la razón universal, Muratori, como buen historiador, era realista respecto de la debilidad y la maldad humana: hay, por eso, en él un cierto pesimismo acerca de las vicisitudes mundanas, rescatables sólo por la misericordiosa Providencia divina. De ahí, justamente, la necesidad para el hombre, de la fe religiosa, además del uso correcto de la razón, fecunda en verdad y en obras útiles. Muratori se guarda muy bien de identificar la religión con los estudios teológicos y de filosofía escolástica: "Por *religión* –escribe perentoriamente– entiendo creer, adorar, amar y obedecer a Dios en la forma en que nos fue prescrita por Cristo, salvador nuestro [...]".



Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) tuvo espíritu religioso e ilustrado al mismo tiempo: fue defensor del "buen gusto" que se realiza con el justo sentido crítico. Este retrato, de pintor anónimo, se conserva en Turín en el Museo del Risorgimento.

Y sin desprecio por la vida contemplativa, Muratori prefirió el compromiso racional de los hombres en el mundo. Dios dio al hombre la razón y por lo tanto el hombre "con todo el poder, tendría que aplicarse en perfeccionar este regalo, aumentando los conocimientos, mejorando sus costumbres y procurándose a sí mismo una sólida y perdurable felicidad en esta vida y en la otra".

Éstos son los consejos de Muratori para lograr tales propósitos: "Dar su tiempo a Dios, dar el tiempo para la dirección de la casa según los propios intereses; si se tiene vocación y habilidad, cultivar las ciencias y las artes o al menos ocuparse en lecturas de libros útiles y sanos, o también ocuparse en algún trabajo proporcionado a las propias fuerzas, ejercitarse en alguna aplicación honesta como la agricultura o el comercio; servir y mejor aún ayudar, si se puede, a su público; tener el cuerpo en movimiento y tomar, a su debido tiempo, las diversiones convenientes con personas prudentes".

II. *La Ilustración lombarda*

El Café → § 1

√ En 1761 surgió en Milán la *Sociedad de los Puños*, promovida por Pietro Verri, cuyo órgano fue el periódico "El Café" (1764-1766), que, inspirado en el "Spectator" inglés, iba de los temas políticos a los éticos, jurídicos, filosóficos, científicos y literarios; a pesar de su breve duración, "El Café" ejerció fuertes influencias provocando un impacto en los lectores con el nuevo modo de pensar.

Los hermanos Verri → § 2-3

√ Filósofo y economista, Pietro Vierri, (1729-1797) elaboró una concepción del *placer moral* según la cual, el placer moral nace de la esperanza, es decir, de la *falta sentida* de un bien; pues, supone, un mal actual, un defecto en la felicidad humana: el dolor es el que mueve todas las acciones del hombre, que se empeña en evitarlo o en combatirlo. Pietro Vierri se ocupó además del derecho penal (se opuso claramente a la tortura), de derecho comercial y de historiografía (escribió *Una historia de Milán*).

Espíritu inquieto y tremendamente crítico, fue el hermano de Pietro, Alessandro Verri (1714-1816) con intereses sobre todo literarios. Fue célebre su polémica contra la Academia de Crusca: combatió por la "pureza" de la lengua, declarándose a favor de los usos lingüísticos eficaces e inmediatos.

Cesare Beccaria → § 4

√ Miembro de la Sociedad de los Puños, Cesare, Beccaria (1738-1794) tuvo éxito internacional con su ensayo *Los delitos y las penas* (1764). En esta obra, Beccaria planteó un doble problema: el de la tortura y el de la pena de muerte. La tortura debe ser abolida porque si el delito es comprobado, entonces el reo ha de recibir la pena establecida por la ley; pero si el delito no es comprobado, entonces es injusto torturar a un inocente.

La pena de muerte resulta inoportuna por tres motivos:

a) La vida es el máximo bien y su interrupción violenta no *cabe en un pacto social*.

b) La experiencia de todos los siglos nos enseña que la pena de muerte no es un disuasivo infalible.

c) La muerte legal es un dato contradictorio, porque las leyes no pueden de un lado prohibir la muerte y de otro lado, preverla como pena.

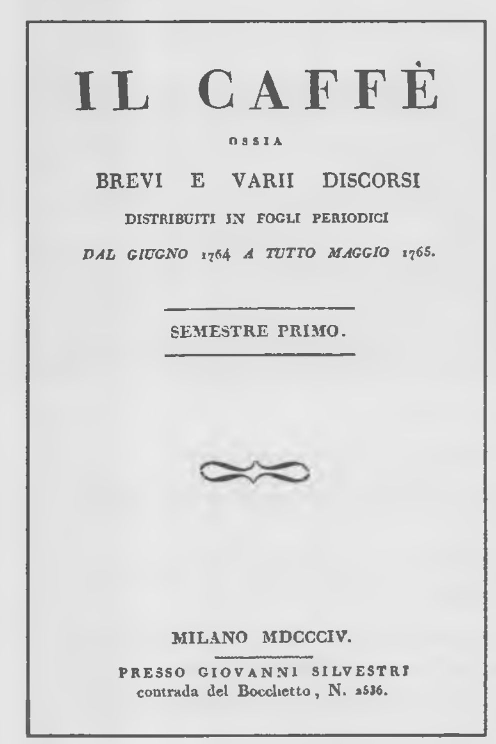
La segunda generación de ilustrados lombardos → § 5

√ Pertenecen a la segunda generación de ilustrados lombardos, otros estudiosos que forman una especie de "puente" y de unión ideal con los síntomas de lo que será el Resurgimiento: Paolo Frisi, Gian Rinaldo Carli, Giacomo Pellizzari, Benvenuto Robbio, Giuseppe Gorani, Luigi Torri, Melchor Gioia, Francesco Soave. En la diversidad de inspiración –algunos son moderados, seguidores de principios iluminados, otros son más ardientes propugnadores de ordenamientos democráticos– todos o casi todos provienen de una formación eclesiástica, madurada luego en sentido civil, y sostienen que la educación es función pública, obligación del gobierno.

1. La *Sociedad de los Puños*

Milán y Nápoles fueron los dos centros de mayor importancia de la cultura ilustrada italiana en la segunda mitad del Settecento. Bajo el gobierno de Firmian, Lombardía conoció una renovación de las estructuras administrativas y tributarias; el primado de la Iglesia en la educación de los jóvenes encontró oposición y fue fortalecida la Universidad de Pavía; se intensificó tanto el comercio como los intercambios culturales.

Durante el invierno de 1761 se formó la *Sociedad de los Puños*, que, promovida por Pietro Verri, auspiciaba la plena libertad de propuestas, discusión y crítica sobre política, ética, derecho, filosofía, ciencia y literatura. Se vincularon a la *Sociedad*, entre otros, Alessandro Verri, hermano de Pietro y Cesare Beccaria. El medio de difusión de la *Sociedad de los Puños* fue "El Café".


IL CAFFÈ

OSSIA

BREVI E VARII DISCORSI

DISTRIBUITI IN FOGLI PERIODICI

DAL GIUGNO 1764 A TUTTO MAGGIO 1765.

SEMESTRE PRIMO.

MILANO MDCCCIV.

PRESSO GIOVANNI SILVESTRI

contrada del Bocchetto, N. 2536.

Frontispicio de una reedición del famoso periódico "El Café", que se publicó cada diez días desde 1764 hasta 1766 y ejerció, pese a su corta duración, fuerte influjo, provocando un impacto en los lectores, con un nuevo modo de pensar.

Pietro Verri presenta el periódico así: "*¿Qué es este* Café? Es una hoja impresa, que se publica cada diez días. *¿Qué contendrá dicha hoja impresa*? Varias cosas, diversas, inéditas, hecha por diferentes autores, dirigidas a la utilidad pública. *Muy bien: pero ¿con cuál estilo serán escritas estas hojas*? Con estilo que no aburra. ¿Y *hasta cuándo piensan ustedes continuar con esta obra*? Hasta cuando no se venda. Si el público determina leerla, continuaremos por un año y más aún; al final de cada año, de treinta y seis hojas se hará un tomo de tamaño discreto: pero si el público no la lee, nuestro esfuerzo sería inútil y entonces nos detendremos en la cuarta, o en la tercera hoja impresa. *¿Qué finalidad dio lugar a tal proyecto*? La finalidad de una ocupación agradable para nosotros, hacer el bien que podamos a nuestra patria, esparcir conocimientos útiles entre nuestros conciudadanos, divirtiéndolos, como lo hicieron ya en otras partes Steele, Swift, Addison, Pope y otros [...]".

Pensado, pues, según el modelo el "Spectator" inglés, "El Café" tuvo una corta

vida porque salió cada diez días comenzando en junio de 1674 para terminar en mayo de 1766. Sin embargo, pese a su corta duración, ejerció fuerte influencia provocando un impacto en los lectores, con un nuevo modo de pensar.

2. Pietro Verri: "El bien nace del mal"

Pietro Verri (1728-1797), fue filósofo, economista y participó activamente en la vida política; se ocupó de cuestiones de impuestos, fue vicepresidente del Consejo general de la economía; fue presidente del Consejo cameral; y de 1783 a 1786 fue "consejero íntimo del Estado". Luego de la muerte de María Teresa, crítico de las reformas queridas por José II, se apartó por un tiempo. Pero luego defendió la revolución francesa, aunque después criticó los resultados jacobinos. Sus *Meditaciones sobre la economía política* (1771), que tuvieron siete ediciones en tres años y fueron traducidas al francés y al alemán, constituyen una aguda e inteligente defensa del sistema liberal.

La tesis de fondo del *Discurso sobre la índole del placer y del dolor* (1781) es la siguiente: "Todas nuestras sensaciones, placenteras y dolorosas, dependen de sólo tres principios: *acción* inmediata sobre los órganos, *esperanza* y *temor*. El primer principio provoca todas nuestras sensaciones físicas; los otros dos, nuestras sensaciones morales". Pietro Verri escribe: "en realidad todos los placeres morales nacen de la misma virtud humana, no son otra cosa que una anticipación de nuestro ánimo en el futuro, previendo las sensaciones agradables que esperamos". Y continúa: "Luego el *placer moral* nace de la esperanza. ¿Qué es la esperanza? Es la probabilidad de estar mejor que lo que se está ahora. Luego *la esperanza supone una falta sentida* de un bien. Luego supone un mal actual, un defecto de nuestra felicidad". Y como la mayor parte de nuestros dolores morales dependen de nuestros errores, "cuanto más progresemos en nuestra filosofía, tanto más nos libraremos de estos males".

La naturaleza del placer, por lo tanto, consiste en liberarse de cualquier constricción que tanto frecuentan la vida del hombre. Por consiguiente, debemos reconocer que el dolor es el que mueve todas las acciones del hombre, el cual se empeña en evitarlo o en combatirlo.

Pietro Verri se opuso claramente a la tortura, como lo muestran sus *Observaciones sobre la tortura*". "Con el nombre de tortura –escribe– no entiendo una pena dada a un reo por sentencia, sino la pretendida búsqueda de la verdad mediante tormentos [...], digo que la tortura es por sí misma, cosa muy cruel [...] y que la insidiosa, moral en la que fueron adiestrados los jueces por algunos de los autores más clásicos, es digna en verdad de la ferocidad de los tiempos de las pasadas tinieblas".

Pietro Verri es también el autor de las *Reflexiones sobre las leyes vinculantes, principalmente en el comercio de los granos* (1797) y de una *Historia de Milán* (1783).

3. Alessandro Verri: la desconfianza es "el gran precursor de lo verdadero"

Alessandro Verri (1741-1816), personaje inquieto y fuertemente crítico, encontró en la literatura el ámbito más adecuado para sus intereses. En "El Café" aparecieron algunos artículos y el más conocido es la *Renuncia ante el notario a la Academia de la Crusca*, en donde combatió la pureza formal de la lengua a favor de los usos lingüísticos eficaces e inmediatos. Crítico del pasado, Alessandro Verri no se dejó deslumbrar por el mito de las "luces". El texto que sigue, expresa bien el carácter y la actitud espiritual de fondo. "El hombre –escribió– hace esfuerzos por agarrarse al escollo de la verdad, llega allí cojeando, y de tiempo en tiempo, aún allá, se infantiliza. Respetemos nuestra cultura, consolémonos por haber salido de la barbarie civil más funesta aún que el salvajismo; procuremos recaer en ella lo más tarde posible, pero seamos modestos y tengamos siempre en nuestra mente un cuartito destinado al gran precursor de lo verdadero, la desconfianza [...]. ¿Y sabe por qué? Porque el origen de los errores los lleva usted siempre consigo [...]. No hay de qué maravillarse por lo interminable de nuestros delirios: estamos hechos para tenerlos de toda clase; no hay más que tenerlos breves, raros y no feroces".

4. Cesare Beccaria: contra la tortura y la pena de muerte

Además de los hermanos Verri, merece recordarse, entre los ilustrados de Milán, a Cesare Beccaria (1738-1794), quien fue internacionalmente más exitoso que los otros. Su ensayo De *los delitos y de las penas* (1764) fue traducido, comentado y discutido en toda Europa.

Beccaria planteó dos problemas acuciantes: la *tortura* y la *pena de muerte*. Llevó a la tortura a un dilema que inevitablemente conducía a su abolición: "O el delito es cierto o incierto; si es cierto, no le conviene más pena que la establecida por las leyes e inútiles son los tormentos, porque es inútil la confesión del reo; si es incierto, no se debe torturar a un inocente, porque éste es según la ley un hombre cuyos delitos no se han probado".

Pero más importantes aún fueron sus argumentos contra la pena de muerte. Beccaria partió de un conjunto de principios que consideraba consolidados: un hombre es una persona y no una cosa; los hombres se reúnen en sociedad, mediante un contrato sólo para obtener defensa y seguridad; los delitos son un daño causado a la sociedad en el sentido

de que disminuyen la medida de seguridad; las penas son legítimas sólo si impiden nuevos daños, nuevo temor e inseguridad. De estos principios, el Ilustrado milanés, dedujo que era preferible prevenir los delitos más que determinar la pena de muerte; una vez que hubiera fallado la prevención, y se hubieran cometido delitos, estos habrían de ser castigados *prontamente* sin aplazamientos ni esperas, con penas moderadas pero infalibles.



Cesare Beccaria (1738-1794) fue el más famoso ilustrado italiano, autor del famoso libro *De los delitos y de las penas*, donde se ponen en crisis las antiguas instituciones de la tortura y de la pena de muerte. La imagen está tomada de una estampa.

La pena de muerte, en su opinión, resulta inoportuna por tres motivos principales:

a) Nadie es dueño de suicidarse y, con mayor razón, ninguno puede poner la vida a disposición del juez; la vida es el máximo de todos los bienes y su interrupción violenta *no entra en un pacto social.*

b) La experiencia de todos los siglos nos enseña que la pena de muerte no es un disuasivo infalible: "El último suplicio no ha desalentado jamás a los hombres resueltos a ofender a la sociedad"; más bien, "el largo y forzado ejemplo de un hombre privado de libertad" y obligado a trabajar duramente, disuade de cometer delitos, porque constituye una perspectiva más dolorosa que una muerte violenta pero repentina.

c) Finalmente, la muerte legal es un dato contradictorio, porque las leyes no pueden prohibir el asesinato y al mismo tiempo preverlo como pena: "Me parece absurdo que las leyes que son la expresión de la voluntad pública, que detestan y castigan el homicidio, ellas mismas cometan uno, y para alejar a los ciudadanos del asesinato, ordenen un asesinato público".

No obstante estos tres argumentos, Beccaria piensa que al menos en un caso la pena de muerte sería inevitable: cuando el reo tenga tal poder y tales relaciones que pueda atentar contra la seguridad de la nación aunque esté prisionero: "La muerte de algún ciu-

dadano se hace necesaria cuando la nación recupera o pierde su libertad, o en el tiempo de anarquía, cuando los desórdenes mismos tienen el puesto de la ley". En esto, Beccaria formuló la vieja opinión de la legalidad de dar muerte al tirano. [Textos 1]

5. La segunda generación de los ilustrados lombardos

Pertenecen a la segunda generación de ilustrados lombardos, otros perspicaces estudiosos que forman una especie de "puente" o de unión ideal con los síntomas de lo que será el Resurgimiento.

Entre estos se menciona a Paolo Frisi (1728-1784) divulgador del pensamiento de Galileo, Newton, Cavalieri, d´Alembert y colaborador en "El Café".

Entre los autores de la renovación de la instrucción, están Gian Rinaldo Carli (1720-1795), originario de Capodistria, ilustre erudito en matemáticas aplicadas, autor de un *Nuevo método para las escuelas públicas de Italia* (1774); Giacomo Pellizzari (1723-1817) nació en Tréveris, autor de un *Plan de educación propuesto a la juventud italiana*; Benvenuto Robbio (1735-1794) consejero de Vittorio Amedeo III de Saboya y autor de un ensayo *La educación continuada* (1783), y otro sobre la educación femenina; Giuseppe Gorani (1740-1819) viajero y atento observador de las personas y países, autor de *Ensayo sobre la educación pública* (1773) influenciado por Rousseau y La Chalotais; Luigi Torri (1750-1814), escribió *Consideraciones físicas, metafísicas, morales y políticas para establecer los principios de una oportuna educación de los niños* (1776) con cierta perspicacia psicológica; Melchor Gioia (1767-1829) de Piacenza, estudioso de temas económicos y estadísticos e historiógrafo de la República Cisalpina, autor de un *Nuevo Galateo*, (1802) de *Elementos de filosofía* para las escuelas (1818), y de un ensayo *El mérito y las recompensas* (1818), que propugna un utilitarismo social.

En la variedad de inspiraciones, algunos son moderados, defensores de los principios de la Ilustración, otros son más ardientes propugnadores de ordenamientos democráticos: pero todos o casi todos provienen de una formación eclesiástica que maduró luego en sentido civil y manifiestan con fuerza que la educación es una función pública y le corresponde al Estado como un deber.

Particular mención merece el padre Francesco Soave (1743-1816) religioso somasco, profesor de filosofía en la Universidad de Parma, en donde conoció a Condillac y en parte aceptó sus enseñanzas pero atenuándolas a la manera de Locke, con una gran aprecio de la actividad espiritual; fue autor de libros escolares que tuvieron bastante difusión durante un siglo.

III. *La Ilustración napolitana*

Antonio Genovesi → § 1

√ En la segunda mitad del Settecento, se verificó en Nápoles una fecunda renovación y especialmente en el ámbito de la Universidad. Allí enseña la figura más prestigiosa de la Ilustración napolitana, el abad Antonio Genovesi (1713-1769), alumno de Giambattista Vico. Contrario a la actitud antirreligiosa de los ilustrados, Genovesi tuvo la firme convicción de que la libertad y la autonomía de la razón eran los medios indispensables para todo progreso civil. Captó que la nueva ciencia útil al progreso era entonces la *economía política*, de modo que se creó para él la primera cátedra de economía política, en Europa, en la universidad de Nápoles en 1754. Para elevar el tono de las necesidades y favorecer la productividad, Genovesi apuntó hacia la civilización y la cultura, aconsejando a los intelectuales que pusieran fin a la *cultura de la palabra* y se dedicaran mejor a la *cultura de las cosas*, a las técnicas científicas y a las costumbres de los pueblos.

Fernando Galiani → § 2

√ A Genovesi se une Fernando Galiani (1728-1787) que en el primer libro de su tratado *La moneda* (1751), discute fundamentalmente sobre el *valor* de las cosas, que, en su opinión, depende sobre todo de la utilidad y la rareza de esas cosas, y luego de la cantidad y la calidad del trabajo empleado en producirlas y del tiempo necesario para su producción. Marx, en *El capital*, con frecuencia tendrá en cuenta el tratado de Galiani.

√ Otra figura notable de la Ilustración napolitana es Gaetano Filangieri (1752-1788) convencido seguidor de la libertad civil, que encuentra su fundamento en las leyes y no en el arbitrio de quien las interpreta. La ciencia de la legislación, escribe Filangieri en la obra llamada de ese modo (1780-1783), es la ciencia de lo que debe hacerse; la base de la legislación es la tranquilidad y la conservación de los ciudadanos, mientras que el fin es su felicidad; las leyes –racionales y universales y por lo mismo comunes a todas las naciones– se deben adaptar a la nación que las recibe.

Gaetano Filangieri → § 3

1. Antonio Genovesi: primer profesor italiano de economía política

En la segunda mitad del Settecento, se dio en Nápoles una fecunda renovación, especialmente en la Universiad. El abad Antonio Genovesi la figura más prestigiosa de la Ilustración napolitana enseñó en la misma universidad donde había escuchado las lecciones de Giambattista Vico.

Antonio Genovesi nació en Castiglione, en Salernitano, en 1713 y murió en Nápoles en 1769. Alumno de Vico, en 1748 escribió *Elementa theologiae*, en donde afirma que la infalibilidad de la Iglesia se limita a las "cosas de fe".



Antonio Genovesi (1713-1769), discípulo de Vico, fue opositor de la actitud antirreligiosa de los ilustrados. Él entendió que la mueva ciencia útil al progreso era la economía política, tanto que así que, en la Universidad de Nápoles, se fundó para él en 1754 la primera cátedra de dicha materia en Europa.

Contrario a la actitud antirreligiosa de los ilustrados, tuvo la firme convicción de que la libertad y la autonomía de la razón eran los medios indispensables para el progreso civil. Luego de haberse interesado por temas metafísicos y éticos, captó que la ciencia útil al progreso era ahora la economía política. Y finalmente, obtuvo la cátedra de economía política, fundada expresamente para él (la primera en Europa), en la universidad de Nápoles. Había llegado la gran ocasión de favorecer el progreso, enseñando a regular las relaciones económicas con las *leyes de la razón*. El 4 de noviembre de 1754 dio su primera clase en la universidad.

Sus teorías económicas fueron a la esencia del problema. Enfrentó la cuestión del atraso económico y quiso ayudar a superarlo, estimulando "la voluntad de vivir mejor, de modo más justo y próspero"; apuntó hacia la civilización y la cultura, para elevar el tono de las necesidades y favorecer la productividad y el consumo. Genovesi escribe al respecto en los *Elementos del comercio*: "Convendría que no sólo los artistas sino también los campesinos y las mujeres supieran un poco [de cultura]. Esto traería cuatro grandes utilidades: 1) haría más universal la civilización; 2) pondría orden en la economía en la principal parte de las familias; 3) daría forma al ingenio de muchos, les suministraría el uso que puede hacerse de los dones que Dios nos ha dado; 4) mejoraría las artes y las haría más expeditas y difundidas".

Genovesi se sentía educador del pueblo, porque encontró demasiados maestros del fraude y el robo, y muy pocos maestros de justicia y razón. Puso como modelo al pueblo inglés, trabajador y audaz, contraponiéndolo al español, derrochador y vanidoso. Aconsejó a los intelectuales que terminaran con la *cultura de la palabra* y se dedicaran a la *cultura de las cosas*, interesándose, por ejemplo, por la mecánica y lo agrario. Genovesi, en otros términos, insiste en el hecho que es perfectamente inútil cualquier investigación que intente llegar "a las cosas que están por encima de nosotros". Es sarcástico contra esos metafísicos y dialécticos que, en su opinión, no son más que "don Quijotes de la

república de las letras". Y mientras que le parece que Descartes produjo "hipótesis vagas e inciertas", Newton propuso un "saber demostrado o por los experimentos o por la razón. Bacon, Galileo, Locke, Newton, son los filósofos ideales para Genovesi.

Sus intereses no son ni las sustancias ni la esencias, sino "nuestras costumbres y necesidades". Atento a los problemas de la educación, Genovesi se fue contra la teoría de Rousseau, según la cual el desarrollo de las artes y el progreso de las ciencias sería perjudicial para la humanidad. Genovesi constata que las ciencias y las artes "son hijas de la necesidad". El progreso de las ciencias y de las artes, por lo tanto, es todo menos dañino para el mejoramiento de las costumbres y de la vida.

Por consiguiente, en las *Lecciones de comercio* (1765-1767), Genovesi denuncia el absurdo excedente de hombres que no trabajan y no producen porque viven de la renta de aquellos que trabajan y producen. La alternativa propuesta por Genovesi –en sus *Lecciones de comercio*– fue esta: "Que se iluminen y se ayuden a esos que trabajan, para que puedan aumentar los réditos con la celeridad y la diligencia del esfuerzo"; además, "que la mecánica, maravillosa auxiliadora de las artes, los lleve a la perfección".

En las *Lecciones* también se indaga sobre la circulación monetaria, el crédito público, la inflación, el dinero prestado a interés: por todas partes Genovesi mostró su perspicacia y su gran capacidad para racionalizar los problemas, de modo que sus propuestas tuvieron eco en Europa y fueron objeto de amplias discusiones. Las *Lecciones* fueron pronto traducidas al alemán y al español y se preparó una traducción también al francés; como dijo un ilustrador veneciano, Genovesi apareció entonces "el más bello genio de Italia".

Otras obras de Genovesi, son: *Meditaciones filosóficas sobre la religión y la salud moral* (1758), *La lógica* (1766), *Ciencias metafísicas* (1766), *Diceosina, es decir, doctrina de lo justo y lo honesto* (1776).

2. Fernando Galiani: autor del tratado de *La Moneda*

A Genovesi se une, aunque no fuera sino por los temas tratados, Fernando Galiani. Nacido en Chieti, en 1728, y muerto en Nápoles en 1787, Galiani fue educado en Nápoles por su tío Monseñor Celestino. Muy joven aún, en 1751, publicó el tratado de *La Moneda*.

La obra (en la que se critica la *doctrina mercantilista*, según la cual la riqueza de una nación estaría en la posesión de metales preciosos) se divide en cinco libros y con cuyas ideas tendrá que vérselas muchas veces Karl Marx en *El Capital*.

Es fundamental el primer libro del tratado, en el que Galiani discute sobre el *valor* de las cosas, que, en su opinión, depende ante todo de la utilidad y la rareza de esas cosas y luego de la cantidad y la cualidad del trabajo empleado en su producción y del tiempo

invertido en la misma. En general, para Galiani el valor es "una idea de proporción entre la posesión de una cosa y de otra en el concepto de una persona".

Los otros libros del tratado versan sobre las diversas especies de monedas, su alteración, la importación y la exportación, etc.

En 1759, Galiani fue invitado por Carlos III a París, como secretario de la embajada de Nápoles. Allí, por sus maneras brillantes y su agudo entendimiento, fue bien acogido en los círculos de la alta cultura. Hizo amistad con los representantes más importantes de la Ilustración francesa, como Diderot. Polemizó contras las teorías fisiocráticas. De regreso a Nápoles, en 1769, dejó un interesante epistolario con sus amigos franceses.

3. Gaetano Filangieri: las leyes racionales y universales, deben ser adaptadas "al estado de la nación que las recibe"

Otra figura importante de la Ilustración napolitana fue Gaetano Filangieri (1751-1788).

Abandonada la carrera de las armas en la que se había iniciado, se dedicó a los estudios bajo la guía del obispo de Trivento, Nicolás de Luca. En 1774, ya era abogado y escribió *Reflexiones políticas sobre la última ley soberana respecto de la administración de la justicia*. En esta obra, Filangieri se alinea con los defensores de la *seguridad del derecho* en el sentido de que la libertad civil encuentra su fundamento en las leyes y no en el arbitrio de quien las interpreta. Pronto Fillangieri dejó también la abogacía: se dedicó a otros estudios y escribió la *Ciencia de la legislación*, obra de la que entre 1780 y 1783 salieron cuatro de los siete libros proyectados. La obra tuvo gran éxito. Benjamín Franklin, entre otros, la hizo conocer en Norteamérica; más tarde, fue comentada por Benjamín Constant.

La *Ciencia de la legislación* quiere ser una ciencia de lo que "se debe hacer".

La base de la legislación es la tranquilidad y la seguridad de los ciudadanos y su finalidad es la felicidad de los mismos.

Las leyes, racionales y universales y por lo tanto comunes a todas las naciones, deben ser adaptadas al "estado de la nación que las recibe".

Contrario a los privilegios feudales y eclesiásticos y al despotismo, Filangieri sostiene que las leyes deben favorecer el aumento de la población, eliminar la miseria y la corrupción de las costumbres. Auspicia la substitución del ejército permanente por la nación armada. Y afirma que: "La industria, el comercio, el lujo, las artes [...], que en otras ocasiones sirvieron para debilitar al Estado [...] son hoy el apoyo más firme de la prosperidad de los pueblos".

BECCARIA

1. CONTRA LA TORTURA

Del libro de Cesare Beccaria, De los delitos y de las penas, *proponemos las famosas páginas contra la tortura, práctica que en el Settecento estaba bastante difundida en la mayoría de los Estados europeos.*

En ellas la tortura es definida como "la infame parrilla de la verdad", "monumento que aún existe de la antigua y salvaje legislación" y su tesis fundamental es que la tortura, puesto que de hecho no constituye "un medio para descubrir la verdad", es una crueldad perfectamente consagrada por el uso.

Una crueldad, consagrada por el uso de la mayor parte de las naciones, es la tortura del reo mientras se desarrolla el proceso, bien para constreñirlo a que confiese un delito, bien por las contradicciones en que pueda incurrir, bien para el posible descubrimiento de sus cómplices, bien por no sé qué metafísica e incomprensible purgación de infamia, bien, finalmente, por otros delitos de que pudiera ser reo, pero de los cuales no se lo acusa.

A un hombre no se lo puede llamar *reo* antes de la sentencia del juez, ni la sociedad puede negarle su protección pública, sino cuando se haya decidido que ha violado los pactos con que se la otorgó. ¿Cuál es, pues, el derecho, si no es el de la fuerza que dé potestad a un juez para aplicar una pena un ciudadano mientras se duda todavía si es reo o es inocente? No es nuevo este dilema: o el delito es cierto o es incierto: si es cierto, no le conviene otra pena que la establecida por las leyes, y son inútiles los tormentos porque es inútil la confesión del reo; si es incierto, no se debe atormentar a un inocente, ya que tal es, según las leyes, un hombre cuyos delitos no están probados.

¿Cuál es el fin político de las penas? El terror de los otros hombres. ¿Pero qué juicio habremos de emitir nosotros de las secretas y privadas carnicerías que la tiranía del uso ejerce sobre los reos y sobre los inocentes? Es importante que no quede impune ningún delito manifiesto; pero es inútil delatar a quien haya cometido un delito que está sepultado en las tinieblas. Un mal ya realizado y para el que no hay remedio, no puede ser castigado por la sociedad política más que en cuanto influya sobre los demás con la seducción de su impunidad. Siendo verdad que es mayor el número de los hombres que por temor o por virtud respetan las leyes que el de los que las infringen, el riesgo de atormentar a un inocente es tanto mayor cuanto mayor es la probabilidad de que un hombre, en igualdad de circunstancias, las haya respetado en vez de despreciarlas.

Pero agrego, además, que es querer confundir todas las relaciones, exigir que un hombre sea al mismo tiempo acusador y acusado; que el dolor pase a ser, el

crisol de la verdad, cual si el criterio de ella residiera en los músculos y en los nervios de un desdichado.

La ley que ordena la tortura, es una ley que dice: *Hombres, resistid al dolor; y si la naturaleza ha creado en vosotros un inextinguible amor propio, si os ha dado un inalienable derecho a defenderos, yo creo en vosotros un afecto totalmente contrario, a saber, un odio heroico hacia vosotros mismos, y os mando que os acuséis y digáis la verdad aun en medio de los desgarramientos de vuestros músculos y las dislocaciones de vuestros huesos.*

Este infame crisol de la verdad es un monumento existente todavía de la legislación antigua y salvaje, cuando se llamaban *juicios de* Dios a las pruebas del fuego y del agua hirviendo, así como a la incierta suerte de las armas; cual si los eslabones de la eterna cadena que está en el seno de la primera causa, debieran quedar a cada momento desordenados y desconectados por las frívolas disposiciones humanas. La única diferencia entre la tortura y las pruebas del fuego y del agua hirviendo, es que el éxito de la primera parece depender de la voluntad del reo, y el de las segundas de un hecho físico y exterior; pero esta diferencia es sólo aparente, no real. Es tan poco libre de decir uno la verdad entre los espasmos del dolor y las congojas, como lo era entonces el impedir sin fraude los efectos del fuego y del agua hirviendo. Todo acto de nuestra voluntad es siempre proporcionado a la fuerza de la impresión sensible que es su fuente; y la sensibilidad de cada hombre es limitada. Por consiguiente, la impresión del dolor puede crecer al punto de que, ocupándola toda, no deje otra libertad al torturado que la de elegir el camino más corto, de momento, para sustraerse a la pena. Entonces la respuesta del reo es tan inevitable y necesaria como las impresiones del fuego o del agua. Entonces el inocente sensible se proclamará reo, si cree que con ello hará cesar el tormento. Toda diferencia entre culpables e inocentes desaparece por el medio mismo que se pretende empleado para descubrirla. Éste es el medio seguro para absolver a los criminales robustos y condenar a los inocentes débiles. He aquí los fatales inconvenientes de este pretendido criterio de verdad, criterio digno de caníbales, que los romanos, bárbaros ellos también por más de un título, reservaban sólo a los esclavos, víctimas de una feroz y demasiado alabada virtud.

De dos hombres igualmente inocentes o igualmente culpables, el vigoroso e intrépido será absuelto, y el débil y asustadizo será condenado, en virtud de este razonamiento exacto: *Yo, juez, debía haberos encontrado reos de tal o cual delito; tú, vigoroso, has sabido resistir al dolor y, por tanto, te absuelvo; tú, débil, has cedido a él y, por tanto, te condeno. Comprendo que la confesión arrancada a fuerza de tormentos no tendría fuerza alguna, pero yo os atormentaré de nuevo si no ratificáis lo que habéis confesado en ella.*

El resultado, pues, de la tortura es cuestión de temperamento y de cálculo, que varía en cada hombre a proporción de su robustez y sensibilidad: tanto, que con este método un matemático resolvería mejor que un juez este problema: dada la

fuerza de los músculos y la sensibilidad de los nervios de un inocente, determinar el grado de dolor que lo haga confesarse reo de un determinado delito.

El interrogatorio de un reo se hace a fin de conocer la verdad; pero si esta verdad difícilmente se descubre en el aspecto, en el gesto, en la fisonomía de un hombre tranquilo, mucho menos se la descubrirá en un hombre en quien las convulsiones del dolor alteran todos los signos por los cuales el rostro de la mayor parte de los hombres deja traslucir, a veces a su pesar, la verdad. Toda acción violenta confunde y hace desaparecer las menores diferencias de los objetos por las que en ocasiones se distingue lo verdadero de lo falso.

Una extraña consecuencia, que necesariamente se sigue del uso de la tortura, es que al inocente se lo pone en peor condición que al reo; pues si a ambos se les aplica el tormento, el primero lleva las de perder; ya que, o confiesa el delito y se lo condena, o se lo declara inocente, y ha sufrido una pena indebida. En cambio, el reo tiene una probabilidad en su favor, toda vez que si resiste con firmeza a la tortura, se lo debe absolver como inocente, con lo cual ha cambiado una pena mayor en otra menor. Por consiguiente, el inocente no puede más que perder, y el culpable puede ganar.

Finalmente, esta verdad la sienten, si bien confusamente, aun aquellos mismos que de ella se apartan. No vale la confesión hecha durante la tortura si no se la ratifica con juramento después de cesada aquélla; pero si el reo no confirma el delito, se lo tortura de nuevo. Ciertos doctores, y algunas naciones, no permiten esa infame petición de principio más que por tres veces; otras naciones y otros doctores la dejan a criterio del juez.

Es superfluo insistir citando los innumerables ejemplos de inocentes que se confesaron reos por las angustias de la tortura; no hay nación ni hay edad que no cite los suyos; pero los hombres ni cambian ni sacan consecuencias. No hay hombres a quien sus ideas lo hayan lanzado más allá de las necesidades de la vida y alguna vez no corra hacia la naturaleza, que con secretas y confusas voces lo llama hacia sí; el uso, tirano de las mentes, lo repele y ahuyenta.

El segundo motivo es la tortura que se da a los supuestos reos cuando, al examinarlos, caen en contradicción; como si el temor de la pena, la falta de certeza del juicio, el aparato y la majestad del juez, la ignorancia, común a casi todos los criminales y a los inocentes, no debieran probablemente hacer caer en contradicción tanto al inocente que teme como al reo que trata de encubrirse; cual si las contradicciones, comunes a los hombres cuando están tranquilos, no hubieran de multiplicarse en la perturbación del ánimo, absorbido todo él en el pensamiento de salvarse del peligro inminente.

Se da la tortura para descubrir si el reo lo es por otros delitos, además de aquellos de que se lo acusa; lo cual equivale a este razonamiento: *Eres reo de un delito, luego es posible que lo seas de cien otros delitos; esta duda me preocupa, y quiero cerciorarme por*

mi criterio de verdad; las leyes, pues, te atormentan porque eres reo, porque puedes ser reo y porque quiero yo que seas reo.

La tortura se da a un acusado para descubrir los cómplices de su delito. Pero si está demostrado que no es un medio oportuno para descubrir la verdad, ¿cómo podrá servir para descubrir a los cómplices, que es una de las verdades que hay que descubrir? Cual si el hombre que se acusa a sí mismo, no acusara más fácilmente a los demás. ¿Es justo atormentar a los hombres por delitos ajenos? ¿No se descubrirán los cómplices por el interrogatorio de los testigos, por el interrogatorio del reo, por las pruebas y por el cuerpo del delito, en una palabra, por todos los mismos medios que deben servir para certificar el delito en el acusado?

Los cómplices por lo común, huyen inmediatamente después de la prisión de su compañero; la incertidumbre de su suerte los condena por si sola al exilio, y libra a la nación del peligro de nuevas ofensas, mientras que la pena del reo que está en la cárcel, obtiene el único fin que le es propio, el de apartar por el terror a los otros hombres de un delito igual.

Otro ridículo motivo de la tortura es la purgación de la infamia; o sea, que un hombre juzgado infame por las leyes, debe confirmar su deposición con el dislocamiento de sus huesos. Este abuso no debiera tolerarse en el siglo XVIII. Se cree que el dolor, que es una sensación, limpiará la infamia, que es una meta relación moral. ¿Es acaso un crisol? ¿Es acaso la infamia un cuerpo mixto impuro? No, la infamia es un sentimiento no sujeto ni a las leyes ni a la razón, sino a la opinión común. La tortura misma ocasiona una infamia real a su víctima. Por consiguiente, con este método, se quitará la infamia dando la infamia.

No es difícil remontarse al origen de esta ley ridícula, pues los absurdos mismos que son adoptados por una nación entera, tienen siempre alguna relación con otras ideas comúnmente respetadas por esa misma nación. Parece que este uso fue tomado de las ideas religiosas y espirituales, que tanta influencia tienen sobre los pensamientos de los hombres, sobre las naciones y sobre las edades. Un dogma infalible nos asegura que las máculas contraídas por la debilidad humana y que no han merecido la ira eterna del Ser Supremo, deben ser purgadas por un fuego misterioso; ahora bien, la infamia es una mancha civil; y puesto que el dolor y el fuego quitan las manchas espirituales e incorpóreas, ¿por qué los espasmos de la tortura no habrían de quitar la mancha civil que es la infamia? Yo creo que la confesión que en ciertos tribunales se exige como esencial para la condena, tiene un origen similar; porque en el misterioso tribunal de la penitencia la confesión de los pecados es parte esencial del sacramento. He aquí cómo los hombres abusan de las más seguras luces de la revelación. Y como esas luces son las únicas que persisten en los tiempos de ignorancia, a ellas recurre la dócil humanidad en todas las ocasiones y de ellas hace las más absurdas y remotas aplicaciones.

Tomado de: Beccaria, Cesare. *De los delitos y de las penas*. Ediciones Jurídicas Europa-América. Buenos Aires, 1958, pp. 129-138.

Octava parte

IMMANUEL KANT

La metafísica, de la que tengo la fortuna de estar enamorado [...].

He debido suprimir el saber para dar campo a la fe.

Sapere aude! *Ten el valor de servirte de tu inteligencia.*

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y de respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.

IMMANUEL KANT

Capítulo XXXII

KANT Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

I. *Vida, obra y desarrollo del pensamiento de Kant*

Datos biográficos
→ § 1-2

√ Immanuel Kant nació en 1724, en Königsberg, ciudad de Prusia Oriental, de una modesta familia de artesanos. Asistió al estricto *Collegium Fridericianum* de inspiración pietista. En 1740 se inscribió en la Universidad de la ciudad natal, en donde tomó cursos de ciencia y de filosofía, terminó el ciclo de estudios en 1747. De 1747 a 1754 trabajó como tutor. En 1755 entró a la Universidad de Königsberg como docente no titular, donde permaneció hasta 1770 cuando llegó a ser profesor titular con la disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. El período comprendido entre 1770 y 1781 se considera el momento decisivo en la formación de su sistema: en 1781 salió la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (la segunda en 1787), a la que siguieron la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica del juicio* (1790). En 1794 fue requerido por sus ideas acerca de la religión en la obra *La religión en los límites de la simple razón*; Kant no se retractó de sus ideas, pero guardó silencio. Entre tanto, mientras salían a la luz otras obras importantes como *Por la paz perpetua* (1795), la *Metafísica de las costumbres* (1797), su criticismo trascendental se transformaba radicalmente en el sentido idealista-espiritualista de Fichte. Luego de cierta oposición, Kant se encerró en un profundo silencio. En los últimos años se quedó casi ciego, perdió la memoria y la lucidez. Murió en 1804.

√ La "gran luz" que Kant dijo que había recibido en 1769, y que consistía en el núcleo de su futura "revolución copernicana", encuentra una primera y prematura formulación en la *Disertación* de 1770, que se presentaba como propedéutica de la metafísica, entendida como conocimiento de los principios del entendimiento puro. La verdadera novedad del escrito estaba en lo relacionado con el conocimiento sensible, definido como *intuición*, y la concepción de tiempo y del espacio, entendidos no como realidades ontológicas ni como relaciones entre las cosas, sino como *modos por medio de los cuales el sujeto capta sensiblemente las cosas*.

El conocimiento sensible es definido como intuición
→ § 3

1. La vida de Kant

Immanuel Kant nació en 1724 en Königsberg, ciudad de Prusia Oriental (hoy la ciudad se llama Kaliningrad y hace parte de un territorio que está bajo la soberanía rusa), en el seno de una modesta familia de artesanos, probablemente de origen escocés. El padre, Giovanni Giorgio era guarnicionero y la madre, Regina Reuter, era ama de casa. La familia, numerosa, fue duramente probada: seis de los hijos murieron a temprana edad. En una carta, Kant recuerda, con sentimientos de notable gratitud, a sus padres como modelos de honestidad e integridad y reconoce que recibió de ellos una excelente educación.



Immanuel Kant (1724-1804) fue el pensador más brillante de la edad moderna: produjo en la filosofía una revolución que él mismo asimiló, por su radicalidad, como aquella que ocasionó Copérnico en la astronomía.

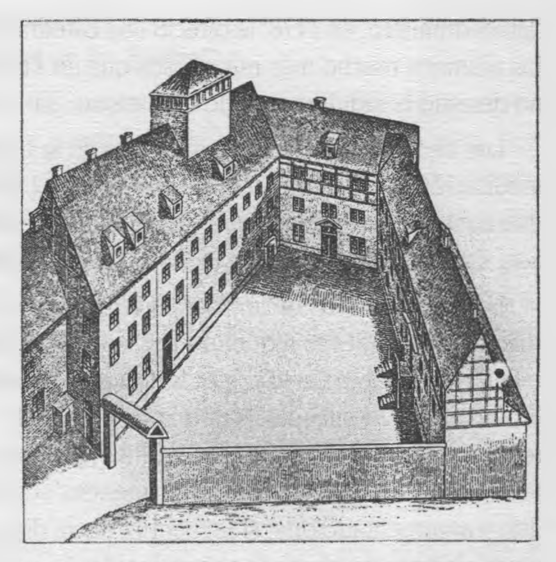
Sin embargo, la madre es la que predomina en el recuerdo de Kant (como en san Agustín, Mónica, su madre). Regina Reuter puso en el ánimo de su hijo "las semillas del bien" y las hizo crecer; además, en las caminatas por el campo, hizo que naciera en él un sentimiento profundo por la belleza de la naturaleza (destinado a tener gran importancia en la formación de una parte del futuro sistema filosófico); finalmente, de diversos modos estimuló en él su amor por el conocimiento.

La huella materna se hizo sentir sobre todo en la formación religiosa. Regina Reuter no sólo formó al hijo en el rigorismo propio del *pietismo* (corriente radical del protestantismo) sino que quiso que su educación escolar tuviera ese carácter y por eso matriculó a Immanuel en el *Collegium Fridericianum*, dirigido por el pastor pietista F. A. Schultz, donde regía una gran severidad en la estructuración, tanto en los contenidos como en los métodos. Aunque algunos aspectos de esta educación pietista fueron luego puestos en duda por Kant, permanecie-

ron indelebles en él algunos conceptos de fondo de esta secta, muy visibles sobre todo en los escritos morales.

Aprendió muy bien el latín y no muy bien el griego. No leyó los grandes clásicos de la literatura y de la filosofía griega, lo que, como se verá, repercutirá en su propia filosofía.

En 1740 se inscribió en la Universidad de su ciudad natal, en donde tomó cursos de ciencia y filosofía, terminó el ciclo de estudios en 1747.



Colegium Fredericianum, de Königsberg, donde estudió el joven Kant, en un grabado de la época.

El período comprendido entre 1747 a 1754 fue muy duro. Debió emplearse como tutor para sobrevivir: ocupación para la que no estaba muy bien preparado. Los biógrafos narran que este debió haber sido un período de verdadera miseria, dado que las exequias de los papás tuvieron que ser celebradas con ayuda pública. Pero, a pesar de las condiciones de incomodidad, Kant estudió muchísimo, poniéndose al día leyendo todo cuanto se escribía, especialmente en los campos que le interesaban sobre todo de las ciencias y la filosofía.

En 1755 obtuvo el doctorado y la docencia universitaria y entró en la Universidad de Königsberg en calidad de docente no titular. En ese tiempo, esta clase de trabajo era pagado proporcionalmente a las horas que dictaba y al número de alumnos que seguían sus cursos: se comprende, pues, que su tarea no era en modo alguno fácil. De esta manera, enseñó en la universidad hasta 1770, año en el que consiguió la docencia titular con la disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. En 1758, se había presentado ya a concurso, pero no ganó. Se prefirió a otro, que resultó ser pésimo. Recordamos este hecho sólo para ilustrar uno de los rasgos sobresalientes del carácter moral de Kant. Fue totalmente contrario de todo lo que significa "hacer carrera", ajeno a todos los manejos académicos y a cualquier forma de lloriqueo ante protectores poderosos. Y pagó por completo el precio que cuesta confiar una carrera exclusivamente a las propias fuerzas, con gran dignidad, desapego y determinación.

A Kant le interesaban el saber y la investigación y no la carrera, ni la fama, ni las riquezas, como lo demuestran otros acontecimientos interesantes. El barón von Zedlitz, en cali-

dad de ministro, en 1778, le ofreció una cátedra en Halle, en donde el salario era el triple y los alumnos mucho más numerosos que en Königsberg, pero él rechazó el ofrecimiento y no desistió ni siquiera cuando el ministro, para convencerlo, le ofreció un alto cargo.

Los años 1770 y 1781 son decisivos en la formación del sistema kantiano. De la larga meditación nació la *Crítica de la razón pura* en 1781, a la que siguieron otras grandes obras que contienen el pensamiento maduro de nuestro filósofo, en particular las otras dos *críticas*: *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del juicio* (1790).

Los últimos años de la vida del filósofo fueron perturbados sobre todo por dos eventos: en 1794 Kant fue requerido por la insistencia de las ideas expresadas por él sobre la religión en la obra *La religión en los límites de la simple razón*. Muerto el rey Federico II (1786), filoilustrado, lo sucedió Federico Guillermo II, quien había acentuado sus posiciones reaccionarias y despidió a von Zedlitz (gran admirador de Kant). Kant obedeció. No se retractó de sus ideas pero guardó silencio, sosteniendo que ese era su deber como súbdito y argumentado que, si la mentira no se dice nunca, no es menos cierto que la verdad no es siempre proclamada abiertamente. Es un episodio que no agrada a muchos biógrafos pero que es coherente con el personaje.

El otro hecho es de un alcance histórico más amplio. El criticismo trascendental era interpretado y desarrollado en el sentido de un idealismo espiritualista, sobre todo por Fichte, a quien Kant había ayudado mucho en los comienzos de su carrera. Este desarrollo, que debía cambiar el criticismo, y transformarlo radicalmente, era fatal: la Ilustración estaba ya consumida, nacía un nuevo ambiente cultural y en este ambiente, como se verá, el criticismo trascendental *debía* necesariamente desenvolverse en sentido idealista. Kant resistió por un tiempo, pero luego viendo que la interpretación de su pensamiento en ese sentido era irrefrenable, se encerró en un profundo silencio.

Los años de la vejez fueron los peores. Kant fue afectado por la enfermedad que para un hombre de estudio es la peor; se quedó ciego, perdió la memoria y la lucidez intelectual. Murió en 1804, reducido casi a una larva.

Las numerosas anécdotas que florecieron respecto de él, lo muestran en sus rasgos más característicos. Nunca se alejó de los alrededores de Königsberg, fue prusianamente metódico, muy escrupuloso y extremadamente apegado a sus hábitos: se levantada siempre en la mañana a la misma hora (a las cinco) y hacía su caminata a la misma hora del medio día con constancia cronométrica, puntualísimo en la hora de sus clases y siempre fiel a sus deberes.

Herder, en una carta famosa, lo describe muy bien: frente abierta como hecha a propósito para pensar, siempre sereno, ingenioso y erudito, abierto a todas las instancias de

la cultura contemporánea, Kant sabía valorar todo y todo lo llevaba "a un conocimiento sin prejuicios de la *naturaleza* y al valor moral de los *hombres*".

Esta última afirmación es la que mejor resume a Kant, quien nos dice de sí mismo la misma cosa con palabras distintas, en la conclusión de la *Crítica de la razón pura*: Dos cosas llenan al espíritu de admiración y de respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y más tiempo se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí".

Y esta afirmación "el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí", fue escrita sobre su tumba. En efecto, ésta constituye la clave más auténtica del hombre como del filósofo Immanuel Kant, como se verá luego.

2. Los escritos de Kant

La extensa producción de Kant, se divide en dos grandes grupos: los "precríticos" y (como ya se dijo) los llamados "críticos", en los que Kant expone su filosofía "crítica" ya perfectamente definida y madura.

La serie de los escritos precríticos termina con la *Disertación* de 1770, que marca la parcial adquisición del punto de vista que, profundizado en los años posteriores, llevará en 1781 a la perfecta formulación de criticismo trascendental, que se despliega luego en obras sucesivas en todos sus aspectos.

Ésta es la lista de los principales escritos, precedidos del año de publicación.

A) Escritos precríticos

1746 *Escritos precríticos sobre la verdadera valoración de las fuerzas vivas.*

1755 *Historia natural universal y teoría del cielo.*

1755 *De igne* (disertación de doctorado).

1755 *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio* (Tesis de docencia universitaria).

1756 *Los terremotos.*

1756 *Teoría de los vientos.*

1756 *Monadologia physica.*

1757 *Proyectos de un colegio de geografía física.*

1759 *Sobre el optimismo.*

1762 *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas.*

1763 *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios.*

1763 *Ensayo para introducir en la metafísica el concepto de magnitudes negativas.*

1764 *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime.*

1764 *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral.*

1765 *Informe sobre la orientación de las lecciones para el semestre de invierno* de 1765-1766.

1766 *Sueños de un visionario aclarados con sueños de la metafísica.*

1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (con esta obra Kant obtuvo la docencia titular).

B) Escritos críticos

1781 *Crítica de la razón pura.*

1783 *Preámbulos para toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia.*

1784 *Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita.*

1784 *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*

1785 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*

1786 *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.*

1788 *Crítica de la razón práctica.*

1790 *Crítica del juicio.*

1793 *La religión en los límites de la simple razón.*

1795 *Por la paz perpetua.*

1797 *La metafísica de las costumbres.*

1798 *El conflicto de las facultades.*

1802 *Geografía física.*

1803 *La pedagogía.*

3. La "gran luz" de 1769 y el origen del criticismo kantiano

Muchos de los escritos precríticos de Kant son muy interesantes para comprender la fase de "incubación" de la gran intuición que llevó a la fundamentación de la filosofía crítica, con sus grandes y originales descubrimientos teóricos.

Éstos son interesantes para la reconstrucción de la evolución del pensamiento de Kant pero no en sí mismos. Si Kant se hubiera quedado en los escritos de los años sesenta, incluso en la *Disertación* de 1770, la historia de la filosofía no se hubiera ocupado de él sino marginalmente. En efecto, en los escritos precríticos alterna entre el Empirismo y el Racionalismo pero no muestra una nueva línea para seguir.

En el contexto de las importantes alternativas que se encuentran en sus escritos, recordaremos un signo bastante significativo, incluso emblemático, entre los muchos símbolos indicativos existentes. Justamente en los *Sueños de un visionario*, que es el escrito más antimetafísico, Kant hace esta afirmación que arroja mucha luz sobre su pensamiento y su largo itinerario espiritual: "La metafísica de la que he tenido *la suerte de estar enamorado* [...]". Pero fue una suerte en la que el enamorado no alcanzó el objeto de su amor, o lo alcanzó pero desde una perspectiva completamente nueva y de modo totalmente original e imprevisible, como se verá.

A esta perspectiva radicalmente nueva abrió el camino una gran luz que Kant dijo tener en 1769. Se trata de la "luz" que debía llevarlo a la que él llamará "revolución copernicana", que le permitirá la superación del Racionalismo y del Empirismo, como también del Dogmatismo o del Escepticismo e inagurará una nueva era en el filosofar. Esta revolución implicaba un repensamiento radical de todos los problemas indagados por él, hasta ese momento.

En 1770, estuvo vacante la cátedra de lógica y metafísica y así Kant debió escribir su disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, como título para presentarse al concurso, mientras que la "gran luz" no había iluminado sino una parte del problema. Así nació una obra a medio camino entre lo viejo y lo nuevo, pero muy interesante porque constituye una especie de "balance intermedio".

La *Disertación* se presenta como una "propedéutica" de la metafísica, comprendida como conocimiento de los principios del entendimiento puro. Kant quiere, por lo tanto, en primer lugar, establecer la diferencia entre:

1) Conocimiento *sensible*.
2) Conocimiento *inteligible*.

1) El primero está formado por la "receptividad" del sujeto que sufre una cierta afección por la presencia del objeto. Como tal, el conocimiento sensible me representa las cosas *uti apparent* y no *sicuti sunt*, es decir, las cosas como aparecen al sujeto y no como son "en sí" y por eso presenta *fenómenos* que quiere decir justamente (del griego *phainesthai*), las cosas como se manifiestan o aparecen (tesis que Kant no considera necesario demostrar porque constituía un lugar común en su tiempo).

2) El conocimiento intelectivo es en cambio la facultad de representar los aspectos de las cosas que, por su propia naturaleza, no son cognoscibles por los sentidos. Las cosas como son aprehendidas por el entendimiento son *noumenoi* (del griego *noein* que quiere decir pensar) y me dan las cosas como son. Conceptos del entendimiento son, por ejemplo, los de "posibilidad", "necesidad" y otros semejantes que, obviamente no provienen de los sentidos. La metafísica se fundamenta sobre estos conceptos.

Dejando el asunto del conocimiento intelectivo, sobre el cual Kant se manifiesta vacilante, evidentemente por el motivo de que no ha tenido tiempo para extender también a él la "gran luz", veamos la novedad que expresa a propósito del conocimiento sensible.

Éste es *intuición*, en cuanto es conocimiento inmediato. Pero cada conocimiento sensible sucede en el "espacio" y en el "tiempo" en cuanto no puede darse una representación sensible que no esté determinada espacial y temporalmente. ¿Qué es tiempo y espacio? No son, como se piensa, propiedades de las cosas, es decir, realidades ontológicas (Clarke, el newtoniano, los había convertido en atributos divinos) pero ni siquiera relaciones entre los cuerpos (como quería Leibniz): ellos son las *formas de la sensibilidad*, o sea, las condiciones estructurales de la sensibilidad. Espacio y tiempo se configuran así, no como modos de ser de las cosas, sino *modos con los que el sujeto aprehende sensiblemente las cosas*. No es el sujeto el que se adecua al objeto cuando lo conoce sino que es el objeto el que se adecua al sujeto. Ésta es la "gran luz", es decir, la gran intuición de Kant, que debemos considerar ahora en su desarrollo pleno en la *Crítica de la razón pura*.

II. La "*Crítica de la razón pura*"

El problema crítico; la síntesis a priori y su fundamento → § 1

√ Para Kant, la naturaleza del *conocimento científico*, es decir, del *verdadero conocimiento*, consiste en ser una "síntesis *a priori*". En efecto, el conocimiento científico consta esencialmente de juicios *universales y necesarios* ("*a priori*") que entre otras cosas, *incrementan constantemente el conocimiento* (mediante la "síntesis" entre conceptos heterogéneos); son *sintéticos a priori* muchos de los juicios de las matemáticas y de la física (por ejemplo, "5 + 7= 12"; "la línea más breve entre dos puntos es la recta"; "en todos los cambios del mundo corporal, la cantidad de la materia queda constante"; etc.). Además de las matemáticas, la física y la geometría, también la metafísica pretende operar con juicios sintéticos *a priori*; pero se trata de ver si con *fundamento o no*. Por lo tanto es necesario ver ante todo cuál es el *fundamento de la síntesis a priori*.

La "revolución copernicana" de Kant y el concepto de "trascendental" → § 2

√ Hasta Kant, se había intentado explicar el conocimiento suponiendo que fuera el sujeto quien debía girar en torno al objeto; de este modo, muchas cosas quedaban sin explicación y Kant supuso entonces que *fuera el objeto quien giraba en torno al sujeto*, así como Copérnico había supuesto que era la tierra la que giraba alrededor del sol y no viceversa; resumiendo, no conocemos de las cosas *a priori sino lo que nosotros mismos ponemos en ellas* y por lo tanto *el fundamento de los juicios sintéticos a priori es el mismo sujeto con las leyes de su sensibilidad y de su entendimiento*. Así ha de entenderse el término "trascendental" el cual se refiere a las *estructuras a priori de la sensibilidad y del entendimiento humano*, sistemas que representan las *condiciones* sin las cuales no es posible ninguna experiencia de ningún objeto: lo trascendental es entonces *la condición de la cognoscibilidad* (de la *intuicionabilidad* y de la *pensabilidad*) *de los objetos*, es lo que el *sujeto pone en las cosas en el acto mismo de conocerlas*.

La estética trascendental estudia la estructura de la sensibilidad. Las formas espacio y tiempo → § 3

√ Nuestro conocimiento se divide en "dos ramas" diferentes por naturaleza: conocimiento sensible y conocimiento intelectual. Mediante el sentido, los objetos nos son "dados", mientras que por el entendimiento son "pensados". La doctrina del sentido y de la sensibilidad es llamada por Kant "estética" (del griego *aisthesis* "sensación"): *la estética trascendental* es, por lo tanto, la doctrina que estudia las estructuras de la sensibilidad, la manera en que el hombre forma el conocimiento sensible.

El elemento peculiar del conocimento sensible es la *intuición*, que trata acerca del *fenómeno* (de phainomenon "aparición") es decir, la cosa no como es en sí sino como se nos "aparece".

El conocimiento sensible, en el que están concretamente presentes las sensaciones, es la *intuición empírica*; la "forma" de la sensibilidad, considerada una omisión de la materia (de las sensaciones concretas) es por el contrario la *intuición pura*.

Ahora bien, las "intuiciones puras" o "formas" de la sensibilidad son únicamente dos: el *espacio*, forma del sentido exterior y el *tiempo* forma del sentido interior. Espacio y tiempo tienen una *realidad empírica* porque ningún objeto puede ser dado a los sentidos sin depender de ellos y tienen *idealidad trascendental* porque *no* son inherentes a las cosas como propiedades de ellas sino que son formas de *nuestra* intuición sensible.

La analítica trascendental → § 4

√ La segunda fuente de conocimiento humano es el *entendimiento*, cuyos elementos peculiares no son las intuiciones (para Kant el entendimiento humano no "intuye") sino los conceptos.

La ciencia del entendimiento en general es la *lógica*: la *lógica trascendental estudia por lo tanto, el origen de los conceptos y se ocupa específicamente de aquellos que se refieren a priori a los objetos*.

Las formas de juicio: las categorías → § 4

Ahora bien, la lógica trascendental tiene dos partes, la analítica y la dialéctica. La *analítica trascendental* (de análisis "separar algo en sus elementos"), *busca* específicamente los *conceptos a priori y los principios del entendimiento humano sin los cuales no puede ser pensado ningún objeto.*

Sólo la sensibilidad es intuitiva, mientras que el entendimiento es discursivo: por eso las funciones del entendimiento son aquellas *que unifican, ordenan y sintetizan* los múltiples datos de las intuiciones puras (tiempo y espacio) *en una representación común*: esto es propiamente *pensar*, que es *juzgar*. El entendimiento es pues la capacidad de juzgar y los diversos modos como unifica y sintetiza son los *conceptos puros* del entendimiento, las *categorías*, que son *doce* porque corresponden a las doce formas de juicios individuadas por la lógica formal clásica. Kant justifica el valor de las categorías mediante la *deducción trascendental* es decir, *la justificación de la pretensión de su validez cognoscitiva*: de ahí resulta que las categorías son *las condiciones de posibilidad de pensar algo como objeto de experiencia.*

La apercepción trascendental → § 4

El resultado final de la "revolución copernicana" de Kant es que el *fundamento del objeto está en el sujeto*: la unidad del objeto de experiencia está constituida, en realidad, por *la unidad sintética del sujeto* que Kant llama "apercepción trascendental" o "yo pienso". El *yo pienso* es la unidad original y suprema de la autoconciencia cuyo principio son las doce categorías: es pues el *principio supremo de todo conocimiento humano.*

El esquematismo trascendental es una determinación a priori del tiempo " § 5

√ Las intuiciones y los conceptos son *heterogéneos* entre sí. De ahí surge el problema de un tercer término que sea homogéneo con las categorías y el fenómeno y que posibilite la aplicación de la primera al segundo.

Ahora bien, Kant indica este intermediario con el nombre de *esquema trascendental* y lo concreta en el *tiempo*, que es homogéneo tanto a los fenómenos, pues ninguna representación empírica es posible sin él, como a las categorías, en cuanto el tiempo es forma *a priori* de la sensibilidad. El *esquema* trascendental es pues una determinación *a priori* del tiempo, y hay uno para cada categoría; estos esquemas son productos de la *imaginación trascendental*

Diferencia entre fenómeno y noumeno → § 6

√ Las conclusiones de la analítica trascendental se resumen diciendo que el conocimiento científico es, ciertamente universal, y necesario mediante las estructuras *a priori* contenidas en el sujeto que conoce, pero es conocimiento *fenoménico*. El fenómeno es el ámbito restringido de las cosas tal como nos aparecen, mientras que a su alrededor está el ámbito más vasto de la cosas como son *en sí*, un ámbito que se escapa a nuestro conocimiento. El entendimiento humano puede, entonces, oponer al fenómeno sólo algo que *no es objeto de los sentidos sino un objeto pensado sólo intelectivamente*: este algo es un ser inteligible, un *noumeno*. El con-

cepto de noumeno es un "concepto problemático" en el sentido de que no contiene ninguna contradicción y nosotros lo podemos *pensar* como tal, pero no *conocer efectivamente*; sin embargo, es también un *concepto necesario para que la intuición sensible no se extienda hasta las cosas en sí: el concepto de noumeno es un concepto límite* para circunscribir las pretensiones de la sensibilidad y por lo tanto de uso sólo negativo.

√ La segunda parte de la lógica trascendental es la *dialéctica trascendental* que constituye una *crítica del entendimiento respecto de su uso hiperfísico, con el fin de desvelar la apariencia de sus presunciones estructurales infundadas*, es decir, la apariencia de aquellas ilusiones *involuntarias, naturales e inevitables* en las que cae el entendimiento cuando intenta extenderse más allá de la experiencia posible.

La dialéctica trascendental y la facultad de la razón en sentido específico → § 7

La dialéctica trascendental estudia la *razón* y sus estructuras; en este sentido específico la "razón" es para Kant el entendimiento mismo *en la medida que se impulsa más allá del horizonte de la experiencia posible*, y por eso es llamada "facultad de lo incondicionado" de la metafísica; esta última está destinada a permanecer pura *exigencia del absoluto*, incapaz de alcanzar intelectivamente el absoluto mismo.

Mientras que el entendimiento es la facultad de *juzgar*, la "razón" es la facultad de "*hacer silogismos*" es decir, de operar con sólo conceptos y juicios, deduciendo inmediatamente conclusiones particulares a partir de principios supremos e incondicionados.

De la tabla de los silogismos, Kant deduce la de los conceptos puros de la razón, que él llama Ideas en sentido técnico; y como hay tres tipos de silogismos (a. categórico; b. hipotético; c. disyuntivo) hay también en consecuencia tres tipos de ideas:

a) Idea psicológica (alma).

b) Idea cosmológica (mundo, como unidad metafísica).

c) Idea teológica (Dios).

A diferencia de las Ideas platónicas, que eran trascendentales respecto de la razón, en Kant las Ideas son conceptos supremos de la razón, en el sentido de supremas "formas" o *exigencias estructurales* de la razón.

La psicología racional → § 7

√ La primera de las tres Ideas racionales (el primer "incondiconado") es la del alma. La psicología racional apunta a encontrar el principio incondicionado (trascendente), el sujeto absoluto, del que derivarían todos los fenómenos psíquicos; al intentar esto, la razón cae necesariamente en "errores trascendentales" en *parasilogismos*, o sea, en silogismos cuyo término medio (yo pienso) es usado incomprensiblemente en dos significados diferentes (primero como unidad sintética de la apercepción, luego como *unidad ontológica sustancial*).

La idea del cosmos → § 7

La segunda Idea racional (el segundo "incondicionado"), objeto de la *cosmología racional* es la de *mundo*, entendido no sólo como conjunto de fenómenos regulados por leyes, sino como totalidad ontológica, vista en sus causas nouménicas últimas. Las ilusiones trascendentales en las que cae la razón son una serie de *antinomias* en las que "tesis" y "antítesis", ambas racionalmente defendibles, se eliminan mutuamente. Ahora, la antinomia de la razón pura es superada demostrando que es sólo dialéctica: es el conflicto de una apariencia que procede de la aplicación de la idea de la totalidad absoluta, que vale únicamente como condición de las cosas en sí, a los fenómenos, que existen en cambio sólo en la representación y como regreso sucesivo.

La idea de Dios → § 7

La tercera Idea racional es *Dios*: es la Idea de un incondicionado supremo y condición de todas las cosas. En este caso, se trata propiamente de un Ideal, porque Dios es *modelo* de todas las cosas. Sin embargo, este ideal racional nos deja en total ignorancia acerca de la *existencia* de tal ser; de ahí las pruebas de la *existencia de Dios*, que la metafísica ha elaborado desde la antigüedad y que para Kant son tres:

1) La prueba ontológica *a priori* (Anselmo, Descartes, Leibniz) que parte del concepto puro de Dios como perfección absoluta para deducir de ahí su existencia.
2) La prueba cosmológica, que inicia, al contrario, de la experiencia e infiere a Dios como su causa.
3) La prueba físico-teológica (o físico-teleológica), que llega a Dios partiendo de la variedad y de la finalidad del mundo.

En último término, el segundo y el tercer argumentos se reducen a uno ontológico, el cual cae en el error (en la ilusión trascendental) de cambiar el predicado lógico por el real; del concepto de Ente perfectísimo, de hecho, no se puede deducir la *existencia real*, porque la proposición que afirma la existencia de una cosa no es analítica sino *sintética*.

El empleo "regulativo" de las Ideas → § 7

El resultado de toda la *Crítica de la razón pura*, pues, es que una metafísica como *ciencia* es imposible porque la síntesis metafísica *a priori* presupondría un entendimiento intuitivo, es decir, un entendimiento distinto del humano. Las Ideas *no* tienen un uso *constitutivo* de conocimientos (como sí lo tienen las categorías); sin embargo, ellas pueden ser usadas correctamente de modo *regulativo* o sea, como *esquemas* para ordenar las experiencias y además darle la mayor unidad posible, como *reglas* para sistematizar los fenómenos de manera orgánica. Las Ideas *no* amplían nuestro conocimiento de los fenómenos, sino que simplemente lo *unifican* regulándolo orgánicamente; y esta unidad es la del sistema, que sirve para promover y estimular al entendimiento en la búsqueda de lo infinito. Éste es precisamente el uso positivo de la razón y de las ideas.

Al noumeno, sin embargo, hay un camino de acceso: la ética. La razón y las ideas proporcionan en efecto el paso natural del ámbito teórico al práctico.

1. El problema crítico

1.1 La síntesis *a priori* y su fundamento

Kant pensaba que podía terminar rápidamente (después de la *Disertación*), una obra en la que la "gran luz" recibida en 1769 pudiera esclarecer *todos* los problemas; pero la obra le exigió doce años de meditación y la *Crítica de la razón pura* se divulgó sólo en 1781. En 1783 Kant publicó los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* para aclarar la *crítica* que no había sido comprendida y en 1787 publicó una segunda edición de la *Crítica*, con algunas aclaraciones importantes.

En efecto, Kant en este período de intenso trabajo, logró resolver las dudas que lo habían preocupado y que dependían todas de este problema fundamental: puesto que la naturaleza del conocimiento científico (es decir, la naturaleza del *verdadero conocimiento*) consiste en ser una "síntesis *a priori*" ¿cuál es la naturaleza de la síntesis *a priori* y cuál el fundamento que la hace posible?

Luego si se logra establecer cuál es la naturaleza y el fundamento de la "síntesis *a priori*" se podrá resolver fácilmente el problema del cómo y del por qué son posibles las ciencias matemático-geométricas y la ciencia física, y se podrá resolver por fin el problema de si es o no posible una metafísica como ciencia, o en verdad, siendo que no sea posible, por qué la razón humana se siente atraída irresistiblemente por las cuestiones metafísicas.

Como este punto es clave, y de su comprensión depende el entendimiento de toda la filosofía de Kant, es necesario profundizar el asunto de modo conveniente.

1.2 Los juicios en que se fundamenta el conocimiento humano

El conocimiento científico (es decir, el verdadero conocimiento) consta fundamentalmente de proposiciones o de juicios *universales* y *necesarios* y además *incrementa constantemente el conocimiento*. ¿Qué clase de juicios son, aquellos de los que se vale la ciencia?

Para responder al problema, es necesario examinar la teoría de los juicios, ver cuáles y cuántos son y luego establecer cuáles son propios de la ciencia.

Un juicio consiste en la conexión de dos conceptos, de los cuales, uno hace el papel (A) de sujeto y el otro (B) el de predicado.

1) El concepto que hace el papel de predicado (B) puede estar contenido en aquel que hace de sujeto (A) y puede ser obtenido por el simple análisis del sujeto y



Frontispicio de la *Crítica de la razón pura* de I. Kant publicada en Riga en 1781. Kant pensaba llevar a término rápidamente una obra en la cual la "gran luz" de 1769 pudiera aclarar todos los problemas; sin embargo, fueron necesarios más de diez años de meditación.

entonces el juicio es "analítico", como cuando, por ejemplo, digo "*todo cuerpo es extenso*". En efecto, el concepto de "extensión" es sinónimo de "corporeidad" y cuando digo "todo cuerpo es extenso" no hago más que aclarar y explicar lo que se entiende por "cuerpo".

2) Pero el concepto que hace de predicado (B) puede no encontrarse implícito en el que hace de sujeto (A) y sin embargo concordar con él y entonces, el juicio es "sintético" porque el predicado (B) *añade* algo al sujeto (A) que no puede obtenerse por simple análisis. Por ejemplo, cuando digo "todo cuerpo es pesado", pronuncio un juicio sintético porque el concepto "pesado" no está implícito en el concepto de "cuerpo" y no puede entonces obtenerse por simple análisis, tanto es así que de Aristóteles en adelante, por mucho tiempo, se pensó que algunos cuerpos (tierra, agua) eran pesados por naturaleza y que otros cuerpos (aire, fuego) por el contrario, eran livianos por naturaleza.

1.3 El juicio analítico

El *juicio analítico* es aquel que se formula *a priori*, sin necesidad de recurrir a la experiencia en cuanto con él expresamos de un modo diverso el mismo concepto que denotamos en el sujeto. Por consiguiente, él es *universal y necesario* pero no *amplificativo* del conocimiento. Por lo tanto, la ciencia se vale generalmente de estos juicios para aclarar y explicar muchas cosas, pero *no* se basa en ellos cuando amplifica el propio conocimiento. El juicio típico de la ciencia no puede ser entonces el juicio analítico *a priori*.

1.4 El juicio sintético *a posteriori*

En cambio, el *juicio sintético* amplifica constantemente el conocimiento, en la medida en que dice del sujeto siempre algo nuevo, que no estaba contenido implícitamente en él. Ahora bien, los juicios sintéticos más comunes son los que se formulan basados en la experiencia, es decir, son juicios experimentales.

Los juicios experimentales son todos *sintéticos* y como tales "*amplificativos*" del conocimiento. Sin embargo, la ciencia no puede basarse en ellos porque, justamente como dependen de la experiencia, son todos *a posteriori* y como tales *no* pueden ser *universales* y *necesarios*. De los juicios de experiencia pueden obtenerse, como mucho, algunas generalizaciones pero nunca la *universalidad y la necesidad*.

1.5 El juicio sintético *a priori*

Luego es claro que la ciencia se basa en un tercer tipo de juicios, es decir, en aquellos que unen a un tiempo *la aprioridad* y por lo mismo *la universalidad* y *la necesidad* con la *fecundidad* y por lo tanto la *sinteticidad*. Los juicios que constituyen la ciencia son los "sintéticos *a priori*". Kant está muy seguro de esto.

Todas las operaciones aritméticas, por ejemplo, son "síntesis *a priori*". El juicio 5 + 7 = 12 no es analítico sino sintético: se recurre a los dedos de la mano cuando se cuenta (piénsese igualmente en operaciones que se hacen con el ábaco) es decir, a la *intuición* y gracias a ella se *ve* nacer (sintéticamente) el nuevo número correspondiente a la suma.

Lo mismo vale para los juicios de la geometría. "Que la línea recta sea la más corta entre dos puntos –escribe Kant– es una proposición sintética, porque el concepto de recta no contiene determinaciones de cantidad, sino sólo de cualidad". El concepto de línea "más corta" (cualidad) es pues enteramente añadido y no puede sacarse con ningún análisis del de "línea recta". Por eso, aquí debe llamarse a la intuición para que venga en ayuda, pues sólo mediante ella es posible la síntesis.

Del mismo modo, el juicio de la física "en todos los cambios del mundo corporal la cantidad de la materia permanece constante", es sintético *a priori*, porque, dice Kant: "En el concepto de materia yo no pienso en la permanencia, sino sólo en su presencia en el espacio en cuanto lo llena". Por eso, sobrepaso el concepto de materia realmente, para añadir *a priori* otra cosa que no pensaba en ese concepto. Entonces, la proposición no es analítica, sino sintética y, sin embargo, pensada *a priori*"; lo mismo vale para todas las proposiciones fundamentales de la física.

También la metafísica, por lo menos en sus pretensiones, opera con juicios sintéticos *a priori*, se trata sin embargo, de ver si con fundamento o sin éste.

1.6 El fundamento de los juicios analíticos y sintéticos *a posteriori* y el problema del fundamento de los juicios sintéticos *a priori*

Llegamos así al punto más importante, una vez establecido que el saber científico está constituido de juicios sintéticos *a priori*, descubrimos cuál es el *fundamento de la síntesis a priori*, y podremos resolver todos los problemas concernientes al conocimiento humano, su estatura, sus ámbitos legítimos, sus límites y su horizonte.

En síntesis, se podrá establecer en general el valor y los límites del conocimiento humano.

Esto es precisamente lo que Kant, en la *Crítica*, se propone hacer. Formulemos mejor el asunto, poniéndolo en relación con el problema del fundamento de las otras formas de juicio.

1) El fundamento de los juicios *analíticos a priori* es rápidamente establecido: tratándose de juicios en los que el sujeto y el predicado se equivalen, nos basamos, cuando los formulamos, en el principio de *identidad y de no-contradicción*. Si dijera, por ejemplo, que el cuerpo no es extenso, me contradiría porque es como si dijera que el cuerpo no es cuerpo (dado que corporeidad = extensión).
2) El fundamento de los juicios *sintéticos a posteriori*, en cuanto juicios experimentales, es la experiencia, por definición.
3) Los juicios sintéticos *a priori* no se basan en el principio de identidad (ni en su correspondiente principio de no-contradicción) porque lo que ellos conectan no es un predicado igual (correspondiente), al sujeto, sino diverso; no se basa en la experiencia porque son *a priori*, mientras que todo cuanto deriva de la experiencia es *a posteriori*, y además son *universales* y *necesarios* mientras que lo que procede de la experiencia (como ya se dijo) no es nunca ni universal ni necesario.

Entonces, este es el problema de Kant: "¿Qué cosa es aquí la incógnita X, en la que se apoya el entendimiento, cuando cree que encuentra fuera del concepto A un predicado B que le es extraño y que a pesar de serlo, lo considera relacionado con el conjunto?

El descubrimiento de esta incógnita X, constituye el meollo del criticismo, es decir, aquello a lo que fue conducido Kant por la "gran luz" del año 1769.

Examinemos cómo Kant llegó a la solución de esta incógnita. [Textos 1]

2. La "revolución copernicana" realizada por Kant

2.1 El tipo de revolución que permitió el nacimiento de las ciencias y su fundamento

Las matemáticas, como ciencia que determina *a priori* su objeto (y no empíricamente), se constituyó como tal desde hace mucho tiempo "con el maravilloso pueblo griego" por obra de un solo hombre. Primero, dice Kant, las matemáticas tuvieron que proceder por tentativos inciertos (sobre todo en Egipto) pero luego, en cierto momento, tuvo lugar una transformación definitiva, que debe "atribuirse a una *revolución* realizada por un solo hombre, con una investigación tal que, luego de ella, el camino que debía seguirse no podía perderse y la vía segura de la ciencia estaba ya abierta para todos los tiempos y para un recorrido infinito [...]".

La geometría nació cuando Tales (o quien fuera) comprendió que ella era una *creación de la mente humana* y que no dependía de nada más que de ésta.

Lo mismo sucedió mucho tiempo después, para la física, que resultó como ciencia por obra de una "revolución" del modo anterior de pensar, dice Kant.

Esta revolución ocurrió mediante un desplazamiento del centro de gravedad de la investigación física de los objetos a la razón humana y con el descubrimiento de que la razón humana encuentra en la naturaleza lo mismo que ella pone ahí: "L*a razón debe* (sin fantasear en torno a ella) buscar en la naturaleza conforme a aquello que ella misma pone ahí, lo que debe aprehender y de lo que por sí misma nada podría saber. Así la física pudo, por primera vez, ser puesta *sobre la vía segura de la ciencia*, donde, por tantos siglos, no había sido nada más que un simple tanteo".

En cambio en la metafísica se registra un constante andar a tientas y una gran confusión. La metafísica, en otros términos, se quedó en la fase precientífica. ¿Cómo así? ¿*Acaso es imposible que llegue a ser ciencia*? Y si así fuera, ¿por qué la naturaleza puso en la razón humana una tendencia tan fuerte a los problemas metafísicos? Hasta ahora ha equivocado el camino, ¿o no hay sendero que lleve a la metafísica a constituirse como ciencia?

La respuesta a esta pregunta, que coincide con el descubrimiento de la incógnita X, de la que se ya habló, fue conquistada por Kant con una "revolución" que él mismo definió como "revolución copernicana".

Hasta entonces se había intentado explicar el conocimiento suponiendo que fuera el sujeto quien debía girar en torno al objeto; pero como de ese modo muchas cosas quedaban inexplicadas, Kant invirtió los papeles y *supuso que era el objeto quien debía girar en torno*

al sujeto. Copérnico había hecho una revolución similar: como muchos fenómenos quedaban inexplicados si se mantenía a la tierra quieta y a los planetas girando a su alrededor, él pensó mover la tierra y hacerla girar en torno al sol. Sin metáfora, Kant piensa que no es el sujeto quien, al conocer, descubre las leyes del objeto, sino viceversa, es el objeto el que se adapta, al ser conocido, a las leyes del sujeto que lo recibe cognoscitivamente.

Leamos la página en la que Kant, abrió una nueva era en el modo de filosofar que tuvo un alcance histórico y teórico incalculable: "Hasta ahora se ha admitido que cada conocimiento nuestro debe regularse por los objetos; pero todos los intentos de establecer en torno a ellos algo *a priori*, mediante conceptos, con los que se habría podido ampliar nuestro conocimiento, asumiendo tal presupuesto, no lograron nada. H*ágase entonces la prueba de ver si somos más afortunados en los problemas de la metafísica, haciendo la hipótesis de que los objetos deben regularse por nuestro conocimiento*: lo que concuerda más y mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori*, que establezca algo relativo a los objetos, antes de que nos sean dados. Aquí sucede lo mismo como con la primera idea de Copérnico; el cual, viendo que no podía explicar los movimientos celestes admitiendo que todo el ejército de los astros rotara en torno al espectador, buscó el modo de ver si no podría lograrlo mejor haciendo que el espectador girara y dejando a los astros en reposo. Ahora bien, en metafísica se puede considerar hacer un intento similar [...]".

Entonces, con su "revolución" Kant supone que no es nuestra intuición sensible la que se regula por la naturaleza de los objetos, sino que son los objetos los que deben regularse por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva. Análogamente, él supuso que no es el entendimiento el que debe regularse por los objetos para sacar los conceptos, sino viceversa, que son los objetos, en cuanto son pensados, los que se regulan por los conceptos del entendimiento y acoplarse con ellos. Para concluir "de las cosas no conocemos a priori *sino aquello que nosotros ponemos en ellos*". [Textos 2]

2.2 El concepto kantiano de "trascendentales" como modos del sujeto para conocer *a priori*

Ahora, por lo tanto, es claro cuál es, según Kant, el "fundamento" de los juicios sintéticos a priori: *es el sujeto mismo que siente, piensa, o mejor, es el sujeto con las leyes de su sensibilidad y de su entendimiento*, en sentido "trascendental".

Pero, antes de proceder al examen de la sensibilidad y del entendimiento, es necesario aclarar justamente el significado del término "trascendental", que atraviesa por completo la *Crítica de la razón pura* y es importante.

Kant emplea este término muy frecuentemente, hasta abusar, con varias acepciones (algún estudioso ha encontrado hasta trece sólo en la *Crítica de la razón pura*); pero hay una

sola que es verdaderamente peculiar y nueva del todo. Kant define el término con la nueva acepción, como sigue: "Llamo trascendente todo conocimiento que tiene relación con los objetos pero con *nuestro modo de conocer los objetos* en cuanto debe ser posible *a priori*".

> **Trascendental.** El "trascendental" indica tanto las estructuras o formas *a priori* que, incrustadas en el sujeto, hacen posible cualquier experiencia, tanto los conocimientos relativos a estas estructuras (que son *a priori* justamente porque son propias del sujeto y no del objeto).
>
> Es, entonces, *la condición de la cognoscibilidad (de la intuicionabilidad y de la pensabilidad) de los objetos es decir, es lo que el sujeto pone en las cosas en el acto mismo de conocerlas*. Se diferencia del "trascendente" que indica lo que sobrepasa toda posibilidad de experiencia.

Muchos han considerado oscura esta concepción y algunos contemporáneos lo han malinterpretado ordinariamente. Pero si se tiene en cuenta cuanto ya se dijo, es posible aclararla fácilmente. Los "modos de conocer *a priori* del sujeto" son la sensibilidad y el entendimiento; Kant llama trascendentales a los *modos o las estructuras de las sensibilidad y del entendimiento*. Estas estructuras son *a priori*, en cuanto tales, justamente porque son propias del sujeto y no del objeto; pero son estructuras de tal hecho que representan las *condiciones* sin las cuales no es posible experiencia alguna de algún objeto.

El trascendental es, pues, la *condición de la cognoscibilidad de los objetos (*la condición de la *intuitibilidad* y de la *pensabilidad* de los objetos).

Un recurso a la "revolución copernicana", hará más evidente lo que estamos diciendo. Para la metafísica clásica, "trascendentales" eran las condiciones del ser en cuanto tal, es decir, aquellas condiciones que al quitarlas también se quita el objeto; pero luego de la revolución kantiana, no es posible hablar de condiciones del objeto en sí, sino de la condiciones del objeto-en-relación-con-el-sujeto; por lo tanto, el trascendental se desplaza del objeto al sujeto. En conclusión, "trascendental" es *aquello que el sujeto pone en las cosas en el acto mismo de conocerlas* en el sentido que ya se ha explicado y en el sentido en que poco a poco se irá esclareciendo.

3. La estética trascendental y las formas *a priori* de la sensibilidad

3.1 El conocimiento sensible

Nuestro conocimiento se divide en "dos ramas", las reconocidas desde siempre en la filosofía, es decir, conocimiento del "sentido" y conocimiento del "entendimiento". Estas dos formas no son, como lo quería Leibniz, diferentes sólo de grado (conocimiento *oscu-*

ro el primero, conocimiento *claro* el segundo), sino de naturaleza. Sin embargo, también Kant admite "que probablemente germinan de una raíz común pero que nos es desconocida". Mediante el sentido, los objetos nos son "dados", mientras que el entendimiento los "piensa".

Entonces es necesario estudiar ahora los dos tipos de conocimiento por separado.

La investigación sobre la sensibilidad será objeto de la primera parte del tratado y la del entendimiento lo será de la segunda, porque los objetos deben *primero* ser dados y *luego* pensados.

La doctrina del sentido y de la sensibilidad es llamada por Kant "estética" no en el sentido que actualmente se le da, sino en su sentido etimológico: *aísthesis* en griego significa "sensación" y "percepción sensorial". La "estética trascendental" es, pues, la doctrina que estudia las estructuras de la sensibilidad, el modo como el hombre recibe las sensaciones y se forma el conocimiento sensible. Kant escribe: "Llamo estética trascendental una ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad" en donde él entiende por principios *a priori* justamente las estructuras y el modo de funcionamiento de la sensibilidad.

3.2 Algunas aclaraciones terminológicas

Para captar bien la estética trascendental y todo lo que sigue, es indispensable aclarar antes unos términos sobre los que el mismo Kant llama la atención del lector con mucha insistencia.

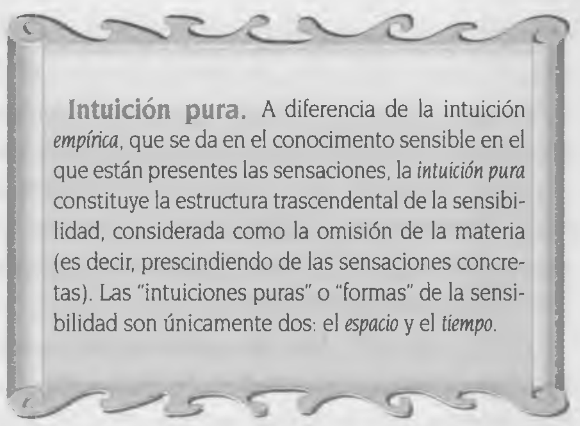
a) La "sensación" es una modificación o afección pura que el sujeto recibe (pasivamente) por obra del objeto (como por ejemplo cuando sentimos calor o frío, vemos algo rojo o verde, sentimos lo dulce o lo amargo) o, si se prefiere, es una acción que el objeto produce en el sujeto modificándolo.

b) La "sensibilidad" es la facultad que tenemos de recibir las sensaciones, es decir, aquella mediante la cual somos susceptibles de ser modificados por los objetos.

c) La "intuición" es el conocimiento *inmediato* de los objetos. Según Kant, el hombre está dotado de un solo tipo de intuición: aquella propia de la sensibilidad. El entendimiento humano *no* intuye, sino que siempre que piensa se refiere a los datos que le ha suministrado la sensibilidad.

d) El objeto de la intuición sensible se llama "fenómeno", que significa (del griego *phainómenon*) "aparición, o "manifestación". En la conciencia sensorial, nosotros no

captamos el objeto tal cual es sino sólo como se nos "aparece" porque, como ya se dijo, la sensación (el conocer sensorial), es una "modificación" que el objeto produce en el sujeto y por lo tanto es una "aparición" del objeto como se "manifiesta", mediante la modificación misma.



e) En el "fenómeno" (= en las cosas como aparecen en el conocimiento sensible), Kant distingue una "materia" y una "forma". La "materia" es proporcionada por las sensaciones singulares o modificaciones producidas en nosotros por los objetos (cf. punto a.) y como tales puede ser sólo *a posteriori* (no puede experimentar frío o caliente o sentir lo dulce o lo amargo, sino como *consecuencia* de la experiencia, no antes). La "forma", en cambio, N*o* viene de las sensaciones y de la experiencia, sino del *sujeto* y por eso las múltiples sensaciones del sujeto son "ordenadas en determinadas relaciones". En términos más simples, se podría decir que la "forma" de la que habla Kant es el "modo de funcionar" de nuestra sensibilidad, que, en el momento en que acoge los datos sensoriales naturalmente, los "sistematiza". Porque la "forma" es el modo de funcionar de la sensibilidad, ésta es *a priori* en nosotros.

f) Kant llama "intuición empírica" al conocimiento (sensible) en el que están concretamente presentes las sensaciones, e "intuición pura", la "forma" de la sensibilidad considerada como la omisión de las sensaciones concretas).

g) Las "intuiciones puras" o "formas" de la sensibilidad son solamente dos: *espacio* y *tiempo*.

3.3 El espacio y el tiempo como estructuras de la sensibilidad

Entonces, es claro que para Kant, *espacio* y *tiempo* dejan de ser determinaciones ontológicas o estructuras de los objetos (como consecuencia de la revolución copernicana, de la que ya se habló) y pasan a ser *modos y funciones propios del sujeto*, "formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento". En consecuencia, es evidente que no

debemos salirnos de nosotros mismos para conocer las "formas" sensibles de los fenómenos (espacio y tiempo) porque las tenemos en nosotros mismos "*a priori*".

El *espacio* es para Kant la *forma* (el modo de funcionamiento) del *sentido externo*, o sea, la condición a la que debe someterse la representación sensible de los objetos externos; el *tiempo*, en cambio, es la *forma* (modo de funcionar) del *sentido interno* (y por lo tanto la forma de todo dato sensible interno, en cuanto conocido por nosotros). Por lo tanto, el espacio abarca todas las cosas que pueden *aparecer exteriormente* y el tiempo todas las cosas que pueden *aparecer interiormente*.

Por consiguiente, Kant se opone rigurosamente a toda pretensión de valor del espacio y del tiempo como realidad absoluta, niega que puedan valer incluso "aun independientemente de la forma de nuestra intuición sensible" y finalmente, niega que puedan "ser absolutamente inherentes a las cosas como su condición o cualidad". Otros seres racionales diferentes de los hombres podrían captar las cosas aespacial y atemporalmente; pero nosotros las captamos como determinadas espacial y temporalmente *sólo* porque tenemos una sensibilidad configurada de este modo (= una sensibilidad que funciona de este modo).

Entonces, es claro lo que Kant quiere decir cuando habla de "realidad empírica" y de "idealidad trascendental" del espacio y del tiempo. Éstos tienen realidad empírica, porque cualquier objeto puede darse a nuestros sentidos sin depender de ellos; tienen realidad trascendental porque no son inherentes a las cosas como su condición, sino que son sólo "formas de nuestra intuición sensible" (no son formas del objeto, sino del sujeto).

3.4 Espacio y tiempo en sentido kantiano como fundamento de la geometría y de las matemáticas

Los objetos en sí pueden ser aprehendidos sólo por la intuición propia de un entendimiento original (Dios), en el acto mismo de ponerlos. Por lo tanto, como nuestra intuición, justamente porque no es original, es sensible, o sea, que no produce sus contenidos, pero es dependiente de la existencia de los objetos que actúan sobre el sujeto modificándolo mediante las sensaciones. La forma, pues, del conocimiento sensible depende de nosotros, pero el contenido no depende de nosotros, nos es "dado".

Ahora podemos comprender cuáles son los fundamentos de la geometría y de las matemáticas, y las razones de la posibilidad de construir *a priori* estas ciencias. Una y otra se fundan no sobre el "contenido" del conocimiento sino sobre la *forma* es decir, sobre la *intuición pura del espacio y del tiempo* y por eso mismo tienen universalidad y necesidad absolutas, es decir, porque el espacio y el tiempo son estructuras del sujeto (y no del objeto),

y como tales son *a priori*. Todos los juicios sintéticos a priori de la geometría (todos los postulados y todos los teoremas) dependen de la intuición *a priori* del espacio. Cuando digo "dadas tres líneas, construyan un triángulo" puedo construir el triángulo, justamente porque se determina el espacio sintéticamente *a priori* mediante mi intuición. Lo mismo vale para las diversas proposiciones geométricas.

En cambio las matemáticas se fundamentan en el tiempo: "*Sumar*", "*restar*", "*multiplicar*", etc., son *operaciones* que, como tales, se extienden en el tiempo. Si se piensa en el modo intuitivo con el que indicamos las operaciones con el ábaco (sumamos o restamos una bolita *después* de la otra, etc.), todo esto resultará bastante evidente.

De aquí en adelante, podemos dar la primera respuesta puntual al problema del fundamento de la síntesis *a priori*. Éste es el modo como Kant la resume al final del tratado de la estética trascendental: "Ahora tenemos uno de los puntos necesarios para la solución del problema general de la filosofía trascendental: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*". Este punto consiste precisamente, en las intuiciones puras *a priori*, espacio y tiempo". Hacemos juicios sintéticos *a priori* fundados en nuestras intuiciones. Sin embargo, Kant concluye: "Tales juicios, por esta razón, *no* van más allá de los objetos de los sentidos (dado que la intuición del hombre sólo es sensible) *y pueden valer sólo para objetos de una experiencia posible*" pero no para los objetos en sí.

Geometría y matemáticas tienen por lo tanto valor *universal* y *necesario*; pero tal valor de universalidad y necesidad se *limita al ámbito fenoménico*. [Textos 3]

4. La analítica trascendental y la doctrina del conocimiento intelectivo y sus formas *a priori*

4.1. La lógica y sus divisiones según Kant

El hombre tiene una segunda fuente de conocimiento, además de la sensibilidad: el *entendimiento*. Mediante la sensibilidad, los objetos nos son "dados"; por el entendimiento los objetos son "pensados". Kant escribe: "Ninguna de estas dos facultades se anteponen una a la otra. Sin sensibilidad no se nos daría ningún objeto y sin entendimiento ningún objeto sería pensado. Los pensamientos sin contenido son *vacíos*, las intuiciones sin conceptos son *ciegas* [...]. Estas dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. El conocimiento surge de la unión de ambos. Pero no por esto deben confundirse sus partes; al contrario, se tiene razón suficiente para separarlas cuidadosamente y dife-

renciarlas. Por eso diferenciamos la ciencia de las leyes de la sensibilidad en general, la estética, de la ciencia del entendimiento en general, la lógica".

Entonces, la "lógica" es la ciencia del *entendimiento en general* y se divide en:

a) *Lógica general.*
b) *Lógica trascendental.*

a) La primera *prescinde de los contenidos* y se limita a estudiar las leyes y los principios generales del pensamiento, sin los que no se daría un uso del entendimiento. Esta es la famosa lógica "formal", descubierta por Aristóteles y según Kant, nacida casi perfecta, tanto que no ha tenido que "dar ningún paso atrás" y sólo ha sufrido correcciones de detalle.

b) Pero en la *Crítica de la razón pura*, a Kant no le interesa la lógica formal sino la lógica trascendental, *que no prescinde del contenido.* ¿Entonces, cuál es el contenido que la lógica trascendental puede tener del objeto, además de las formas mismas del pensamiento?

Kant distingue entre conceptos *empíricos* y conceptos puros: empíricos son aquellos que contienen elementos sensibles; puros, son en los que no se ha mezclado ninguna sensación. Una distinción análoga se ha visto en la estética, en donde Kant hablaba de *intuiciones puras e intuiciones empíricas*: las primeras son las formas de tiempo y espacio, las segundas son aquellas en las que tiempo y espacio se mezclan con las sensaciones.

Ahora bien, aun prescindiendo de todo contenido empírico, *el entendimiento puede tener como contenido las intuiciones puras de espacio y tiempo.* Ésta es precisamente, la lógica trascendental que *hace abstracción de los contenidos empíricos pero no de los vínculos con las intuiciones puras,* es decir, de los vínculos con el tiempo y el espacio.

Además, mientras que la lógica formal no considera el origen de los conceptos, sino que se limita a estudiar las leyes que regulan los nexos de los mismos, *la lógica trascendental estudia el origen de los conceptos y se ocupa específicamente de aquellos que no derivan de los objetos, sino que provienen a priori del entendimiento y que, sin embargo, se refieren a priori a los objetos mismos.*

Kant, posteriormente, distingue la lógica trascendental en "analítica" y "dialéctica". Más adelante se hablará de la dialéctica. En cuanto a la "analítica" (de la que nos vamos a ocupar ahora), recordemos que el término proviene de Aristóteles. "Analítica" viene del griego *analyo* (*análisis*) que quiere decir "descompongo una cosa en sus elementos constitutivos". La analítica, en el sentido nuevo trascendental, procede a descomponer el conocimiento intelectivo en sus elementos esenciales y no precisamente en sus contenidos,

sino en sus formas; más aún descompone la "misma facultad intelectiva" para buscar, en ella, los conceptos *a priori*, y a estudiar su uso, de modo sistemático.

Kant escribe: "Entiendo por analítica de los conceptos no el análisis de los mismos o el procedimiento, ordinario en las investigaciones filosóficas, de descomponer, *en su contenido los conceptos que se nos presentan y aclararlos, sino la descomposición, aun poco intentada, de la misma facultad intelectiva, para buscar la posibilidad de los conceptos a priori gracias al hecho de ir a buscarlos sólo en el entendimiento, como en su lugar de origen, y de analizar el uso puro de los mismos en general*; porque éste es el cometido propio de una filosofía trascendental".

4.2 Las categorías y su deducción

Sólo la sensibilidad es intuitiva; el entendimiento, en cambio, es discursivo; por eso, los conceptos del entendimiento no son intuiciones sino *funciones*. La función propia de los conceptos consiste en *unificar, ordenar* una multiplicidad *bajo una representación común*. Si es así, el entendimiento es la *facultad de juzgar*, precisamente porque unificar una multiplicidad bajo una representación común, es juzgar. En la lógica trascendental la multiplicidad que se ha de unificar, como se sabe, es la multiplicidad *pura* dada por la *intuición pura* (espacio y tiempo). El entendimiento actúa sobre esta multiplicidad con una actividad unificadora, que Kant llama propiamente "síntesis". Los diversos modos con los que el entendimiento unifica y sintetiza son los "conceptos puros", del entendimiento o "categorías".

Una vez más, Kant emplea un término aristotélico, muy reconocido en la historia, pero le cambia el significado en función de la "revolución copernicana", como había hecho a propósito del espacio y del tiempo. Para Aristóteles las categorías son *leges entis*, para Kant son *leges mentis*. De modos del ser, se hacen modos de funcionamiento del pensamiento.

Los conceptos puros kantianos o categorías *no* son pues *contenidos* sino *formas*, "formas sintetizadoras".

Si los conceptos puros o categorías fueran determinaciones o nexos de los entes, entonces no podríamos tener de ellos sino un conocimiento empírico y *a posteriori* y por lo tanto no podríamos tener un conocimiento universal y necesario de los mismos.

Ahora bien, si los conceptos puros o categorías son *leges mentis*, será posible hacer una lista o "enumeración" completa *a priori*. Aristóteles –dice Kant– cuando redactó la "tabla" de las categorías procedió de manera apresurada y rapsódica, sin un "hilo conductor" que le permitiera alcanzar el orden perfecto y la exhaustividad.

Kant, por el contrario, pensó haber encontrado tal hilo conductor. Consiste en lo siguiente: como pensar es "juzgar", entonces debe haber tantas "formas" de pensamiento puro, o sea, tantos "conceptos puros" o "categorías" *cuantas son las formas de los juicios*.

Ahora bien, la lógica formal (que para Kant, como se sabe, está elaborada perfectamente) diferenció *doce* formas de juicio. Por consiguiente, las respectivas categorías tendrán que ser doce. A continuación, aparece la tabla de los doce juicios y la correspondiente tabla de las doce categorías, con las exactas correspondencias en paralelo.

TABLA DE JUICIOS	TABLA DE CATEGORÍAS
I. CANTIDAD	
1. Universales	1. **Unidad**
2. Particulares	2. **Pluralidad**
3. Singulares	3. **Totalidad**
II. CUALIDAD	
1. Afirmativos	1. **Realidad**
2. Negativos	2. **Negación**
3. Infinitos	3. **Limitación**
III. RELACIÓN	
1. Categóricos	1. **Inherencia y subsistencia** (sustancia y accidente)
2. Hipotéticos	2. **Causalidad y dependencia** (causa y efecto)
3. Disyuntivos	3. **Reciprocidad** (acción recíproca entre agente y paciente).
IV. MODALIDAD	
1. Problemáticos	1. **Posibilidad-imposibilidad**
2. Asertivos	2. **Existencia-inexistencia**
3. Apodícticos	3. **Necesidad-contingencia**

Luego de haber establecido el número de las categorías, Kant debe justificar su valor. Éste es uno de los puntos delicados de la *Crítica* y él sintió la necesidad de escribir nuevamente por completo las páginas referentes al tema.

Este problema que concierne a las categorías fue llamado por Kant con terminología jurídica "deducción" trascendental, que significa exactamente *justificación de la preten-*

sión de validez cognoscitiva de las categorías mismas. La dificultad encontrada por Kant en este punto es comprensible porque se trata de demostrar cómo los conceptos puros *a priori* deben referirse *necesariamente* a los objetos.

> Categoría (concepto puro). Para Aristóteles las categorías eran *leges entis*, modos del ser, mientras que en Kant son *leges mentis*, modos de funcionamiento del pensamiento: son las estructuras trascendentales del entendimiento, las funciones o conceptos puros de acuerdo con los cuales piensa el entendimiento, es decir, desarrolla el propio trabajo de unificación del material sensible.
>
> Kant enumera doce categorías, correspondientes a los doce tipos de juicio referidos por la lógica tradicional: en efecto, *pensar es juzgar*, luego debe haber tantos *conceptos puros o categorías* como formas del juicio.
>
> Luego Kant justifica el valor mediante la *deducción trascendental* es decir, mediante la justificación de la pretensión de su validez cognoscitiva.

La solución fue encontrada por Kant siguiendo el ejemplo de la que ya se había dado para la justificación de la validez objetiva del espacio y el tiempo, que son formas *a priori* de la sensibilidad. Como las cosas, para que sean conocidas sensiblemente han de estar sometidas a las formas de la sensibilidad, *así no es en modo alguno extraño que, para ser pensadas, deban necesariamente estar sometidas a las leyes del entendimiento y del pensamiento*. Como el sujeto, captando sensiblemente las cosas, las ubica en el tiempo y en el espacio, así al pensarlas, las ordena y las determina conceptualmente de acuerdo con los modos propios del pensamiento.

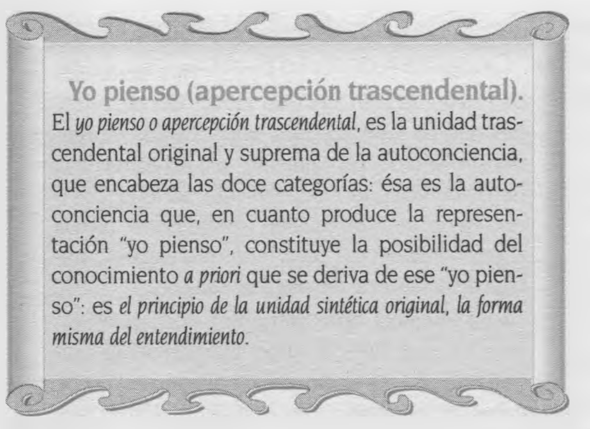
Los conceptos puros o categorías son, pues, *las condiciones según las cuales es solamente posible que algo se piense como objeto de experiencia, del mismo modo como el espacio y el tiempo son las condiciones por las cuales, solamente, es posible que algo sea captado sensiblemente como objeto de intuición*.

Ésta es una etapa posterior de la "revolución copernicana" que se concluye y culmina con la concepción del "yo pienso".

3.3 El "yo pienso" o apercepción trascendental

El resultado último que pone a la cabeza la "revolución copernicana" llevada a cabo por Kant, es que *el fundamento del objeto está en el sujeto*. Este vínculo necesario que constituye la unidad del objeto de experiencia, en realidad, es la *unidad sintética del sujeto*.

El concepto de objeto, es tradicionalmente concebido como lo que está frente al sujeto y se le opone. Para Kant al contrario, *supone estructuralmente al sujeto*. El orden y la regularidad de los objetos de la naturaleza es el orden que el sujeto, al pensar, introduce en la naturaleza.



Entonces, se comprende que Kant introdujera la figura teórica de la "Apercepción trascendental" y la figura unida a la misma del "yo pienso" como momento culminante de la analítica de los conceptos. En efecto, como las categorías son doce, (es decir, doce formas de síntesis que el pensamiento explica, o doce modos de unificación de lo múltiple), es evidente que las mismas suponen una unidad original, suprema, que debe estar a la cabeza de todo. Esta unidad suprema es la unidad de la "conciencia" o de la "autoconciencia, que Kant llama justamente también "yo pienso".

El "yo pienso" debe poder acompañar a toda representación y permanecer idéntico, de otro modo, yo no podría tener conciencia o sería como si no la tuviera y además, al cambiar las representaciones, yo sería un "yo variable" es decir, mutaría con el cambio de las representaciones mismas. El punto focal en el que todo lo múltiple se unifica es la representación del "yo pienso" que no es, obviamente, el yo individual de cada sujeto empírico, sino la estructura del pensar común a cada sujeto empírico (*aquello por lo que* cada sujeto empírico es sujeto pensante y consciente).

Porque –escribe Kant– "es [...] la unidad sintética de la apercepción el punto más alto, al que se debe ligar todo el uso del entendimiento, toda la lógica misma, y después de ésta, la filosofía trascendental; más aún, esta facultad es el entendimiento mismo". Y añade: "[...] *la unificación, entonces, no está en los objetos* y no puede ser considerada como algo alcanzado por los mismos por vía de la percepción y asumido primeramente de este modo por el entendimiento, sino *es sólo una función del entendimiento, que no es otra cosa que la facultad de unificar a priori, y de someter a la unidad de la apercepción lo múltiple de las representaciones dadas; éste es el principio supremo de todo conocimiento humano*".

Así tenemos la respuesta última al problema: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Éstos son posibles porque, además de que tengamos las formas puras de la intuición del espacio y del tiempo *a priori, nuestro pensamiento es actividad unificadora y sintetizadora, que se explica por las categorías y culmina en la apercepción original, que es principio de la unidad sintética original, la forma misma del entendimiento*".

Kant concibió su "yo pienso", el sujeto trascendental, como *función, actividad* y por lo tanto buscó mantenerlo en un horizonte crítico. Pero era inevitable que los románticos

apuntaran a esta "función" y esta "actividad" hasta llegar a construir una metafísica del sujeto (opuesta a la clásica metafísica del objeto), contra las intenciones de Kant.

Pero de esta complicada situación se hablará en el próximo volumen. [Textos 4]

5. El esquematismo trascendental

Hemos tenido muchas ocasiones para afirmar la convicción de Kant de que las intuiciones son *sólo* sensibles y de que el entendimiento *no intuye*. Por lo tanto, intuiciones y conceptos son *heterogéneos* entre sí. De ahí sale el problema de la mediación entre intuiciones y conceptos primeros, problema que Kant plantea en estos términos: "[...] ¿Cómo es posible subsumir las intuiciones en los conceptos y por lo tanto, la aplicación de las categorías a los fenómenos [...]?". Entonces es necesario "un tercer término, que sea homogéneo con la categoría, de un lado, y con el fenómeno, de otro, y que haga posible la aplicación de aquélla a éste". "Tal representación intermediaria debe ser pura (sin nada empírico) y sin embargo, por un lado *intelectual* y por otro, *sensible*".

Kant llama a este intermediario "esquema trascendental" y "esquematismo trascendental" al modo como el entendimiento se comporta con estos esquemas.

Entonces, ¿qué es este esquema?

La solución, para Kant, era casi obligada, si se tiene presente lo que sigue. El espacio es la forma de la intuición de todos los fenómenos *externos*, mientras que el tiempo es la forma de la intuición de todos los fenómenos *internos*. Pero los fenómenos "externos", una vez que son aprehendidos, se hacen *internos* al sujeto, de modo que el tiempo puede considerarse como la forma de la intuición que conecta todas las representaciones sensibles.

Así el tiempo, como condición de todas las representaciones sensibles, es homogéneo con los fenómenos, porque no puede darse ninguna representación empírica sino por él; y en cuanto él es forma, o sea, norma de la sensibilidad, es *a priori*, puro y general y como tal, es homogéneo con las categorías. Por lo tanto, el tiempo viene a ser también "la condición general según la cual, solamente, la categoría puede aplicarse a un objeto".

El "esquema" trascendental viene a ser entonces *una determinación a priori del tiempo*, hecha de tal modo que cada categoría puede fácilmente aplicarse a la misma.

Como este punto es, de acuerdo con algunos intérpretes, una clave del kantismo y un punto bastante sugestivo, es bueno hacer algunas aclaraciones.

El "esquema", dice Kant, aun teniendo cierta afinidad con la imagen es mucho más que ella, y por lo tanto se diferencia de ella. Ténganse cinco puntos en fila, sin una ima-

gen del número cinco. Pero si considero los cinco puntos (a los que poco a poco pueden añadirse otros), como ejemplificación metódica para representar una mutiplicidad (un número cualquiera), entonces no tengo una simple imagen, sino que tengo aquella que se eleva a indicación de un método para representarme el concepto de número y por lo mismo tengo un "esquema".

Para completar el cuadro se trae un ejemplo muy sencillo que el mismo Kant aduce: cuando me represento un perro, tengo una simple imagen; pero cuando la imagino, despojándola de ciertas de sus peculiaridades, y la considero como figuración de un cuadrúpedo en general, tengo un "esquema".

Los ejemplos que se han aducido hasta ahora son de esquemas en general. Veamos ahora unos esquemas "trascendentales".

Éstos deberán ser tantos como las categorías. Algunos ejemplos lo aclararán. El "esquema" de la categoría de sustancia es la *permanencia en el tiempo* (sin ésta, el concepto de sustancia no se aplicaría a los fenómenos); el esquema de la categoría de causa y efecto (por el que dado A se sigue B necesariamente), es la *sucesión temporal de lo múltiple* (de acuerdo con una regla); el esquema de la acción recíproca es la *simultaneidad temporal*; el esquema de la categoría de realidad es la existencia de un objeto en un *determinado tiempo*; el esquema de la categoría de necesidad es la existencia de un objeto en *todo tiempo*, y así sucesivamente.

La imagen empírica es producida por la imaginación empírica; en cambio el "esquema" trascendental es producido por la *imaginación trascendental*. También de este concepto se apoderarán los románticos y harán uno de los fundamentos del Idealismo. Pero téngase en cuenta que el mismo Kant los engañó al hacer afirmaciones como esta: "Este esquematismo de nuestro entendimiento, respecto de los fenómenos y de su simple forma, es un arte oculta en lo profundo del alma humana, cuyo manejo nunca arrebataremos a la naturaleza para exponerlo abiertamente a la vista". Fichte, en cambio, intentará exponerlo claramente ante los ojos.

6. La distinción entre fenómeno y noumeno (la cosa en sí)

Las conclusiones de la analítica son, pues, claras: el conocimiento científico es universal y necesario pero es *fenoménico*. Más aún, podría decirse que sólo porque es fenoménica, la ciencia es universal y necesaria, dado que el elemento de universalidad y de necesidad proviene solamente del sujeto y de sus estructuras *a priori*, como ya se ha explicado ampliamente. Pero el fenómeno no es más que un ámbito restringido, rodeado por

completo de un ámbito mucho más amplio, que se nos escapa.

En efecto, si el fenómeno es la cosa como se nos aparece, es evidente que él presupone la cosa como es *en sí* (por la misma razón que si hay un "para mí" debe haber un "en sí"). Kant nunca pensó, ni remotamente, en reducir toda la realidad a fenómeno en sentido global ni en negar la existencia de una realidad metafenoménica.

Fenómeno. El *fenómeno* (del griego *phainómenon* = aparición, manifestación), es el objeto de la intuición sensible, en la cual no se capta nunca el objeto como es en sí, sino como se nos «aparece».

El fenómeno tiene una materia y una forma: la *materia*, es dada por las sensaciones singulares y sólo puede ser *a posteriori*; la *forma*, en cambio, *no* viene de las sensaciones y de la experiencia sino del *sujeto*; es por lo tanto, *a priori* y permite ordenar sistemáticamente los datos de los sentidos en determinadas relaciones.

Más aún: sin el presupuesto de la cosa en sí no se sostendría la filosofía trascendental y el kantismo se derrumbaría, como se verá.

La posición de Kant es la siguiente: el conocimiento fenoménico es el único seguro, porque el entendimiento recibe *Sólo* de la sensibilidad y sus contenidos.

A *priori* el entendimiento no puede hacer sino "anticipar la forma de una experiencia posible en general". Por lo tanto, el entendimiento *solo* no puede determinar y por lo mismo no puede conocer *a priori*, objeto alguno. "El entendimiento y la sensibilidad pueden, en nosotros, determinar los objetos sólo en su unión. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones y en ambos casos, tendremos representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado". Por este motivo no podemos ir más allá del fenómeno. Kant sin embargo escribe: "En nuestro concepto, cuando denominamos ciertos objetos como fenómenos, seres sensibles (*phaenomena*) diferenciando N*uestro modo de intuirlos de su naturaleza en sí*, es que nosotros, por decirlo así, *contraponemos a ellos o los objetos mismos en esta su naturaleza en sí* (aunque no los intuyamos en ella), o también otras cosas posibles, *pero que justamente no son objetos de nuestros sentidos, como objetos pensados solamente por el entendimiento y los llamamos seres inteligibles* (*noumena*)".

Pero el "*noumeno*" puede entenderse de dos modos: 1) en sentido *negativo y* 2) en sentido *positivo*.

1) Noumeno en sentido *negativo* es la cosa como es en sí, abstrayendo de nuestro modo de intuirla, o sea, la cosa como puede ser pensada sin relación con nuestra manera de intuirla. 2) Noumeno en sentido *positivo* sería, en cambio, el objeto de una "intuición intelectiva".

Noumeno (cosa en sí). Las cosas, en sí, *no son objeto de los sentidos, sino que pueden ser sólo pensadas por el entendimiento*: la "cosa en sí" es por eso un ser inteligible, un *noumeno* (*de noumenon*) que para Kant tiene sólo sentido negativo de *no ser fenoménico*. El concepto de noumeno es un concepto *problemático*, en el sentido de que es aquel que no contiene ninguna contradicción y que como tal lo podemos *pensar* pero no *conocer efectivamente*; pero es también un *concepto necesario, para que la intuición sensible no se extienda hasta las cosas en sí, y se limite de esta forma la validez objetiva del conocimiento sensible.*

Nosotros, pues, podemos pensar los noumenos sólo en el primer sentido y precisamente en esa dirección Kant dice que su teoría de la sensibilidad es "*también una teoría de los noumenos en sentido negativo*". Esto significa que, en el momento mismo en que se afirma que la intuición sensible humana es *fenomenalizante*, se admite un sustrato metafenoménico, es decir, nouménico.

No podemos conocer positivamente el noumeno porque la *intuición intelectual* "está completamente fuera de nuestra facultad cognoscitiva". La intuición intelectual es propia y específica de un entendimiento superior al humano, como ya se ha dicho varias veces.

El concepto de "noumeno" es problemático en el sentido de que no contiene contradicción y que por lo mismo lo podemos *pensar*, no lo podemos *conocer* efectivamente. Kant afirma además que tal concepto es un "concepto límite", que sirve para circunscribir las pretensiones de la sensibilidad. Estas son sus palabras: "El concepto de *noumeno*, es decir, de *una cosa que ha de ser pensada pero no como objeto de los sentidos sino como cosa en sí* (únicamente por el entendimiento puro) no es en absoluto contradictorio; ya que no se puede afirmar que la sensibilidad es el único modo de intuición. *Más aún, este concepto es necesario para que la intuición sensible no se extienda hasta la cosa en sí, y así se limite la validez objetiva del conocimiento sensible* (ya que el resto de las cosas a las que ella no llega, se llaman por esta razón noumenos, para indicar de este modo, que tal conocimiento puede extender su dominio a aquello que el entendimiento piensa). Pero, en fin, ni siquiera es posible darse cuenta de la posibilidad de tales noumenos y el territorio de más allá de los fenómenos (para nosotros) está vacío; es decir, tenemos un entendimiento, que se extiende más allá *problemáticamente*, pero no una intuición y ni siquiera el concepto de una posible intuición, en la que puedan ser dados objetos del campo de la sensibilidad, y el entendimiento pueda ser usado más allá de la misma, de manera *asertiva*. *Por consiguiente, el concepto de noumeno es un concepto límite* (*Grenzbegriff*), para circunscribir las pretensiones de la sensibilidad y por lo tanto es de uso puramente negativo. Pero no es forjado arbitrariamente, aunque se conecte con la limitación de la sensibilidad, sin aun así poner algo de positivo por fuera del dominio de la misma".

Precisamente de la comprensión de este concepto de noumeno –téngase bien en cuenta– *depende la comprensión tanto de toda la restante doctrina kantiana*, como de la densa discusión que llevará al kantismo hacia el Idealismo, como también del mismo Idealismo.

Veamos ahora que sucede, según Kant, cuando nos aventuramos por el mar del noumeno, abandonando la isla segura del fenómeno.

7. La dialéctica trascendental

7.1 La concepción kantiana de dialéctica

La palabra "dialéctica" fue forjada por los antiguos pensadores y ha recibido diferentes significados, tanto positiva como negativamente. Hegel, como se verá en su momento, exaltará el significado positivo del término; Kant, al contrario, se atiene prevalentemente al significado negativo de lógica de la apariencia.

Sin embargo, Kant, cuando habla de "dialéctica trascendental" aun manteniendo la connotación "negativa", lo emplea en un sentido muy suyo y nuevo, unido a su "revolución copernicana".

Vimos en la analítica, que el hombre posee formas *a priori* o conceptos puros del entendimiento que *preceden* a la experiencia, pero que sin embargo valen solamente si se los considera como *condiciones* de la experiencia real o posible, pero que permanecen *vacíos* por sí mismos. Luego no podemos avanzar más allá de la experiencia posible. Cuando la razón intenta hacerlo cae inexorablemente en una serie de *errores e ilusiones* que no son casuales sino necesarios.

Estos tipos de errores en los que cae la razón cuando intenta ir más allá de la experiencia *no son ilusiones voluntarias*, sino *involuntarias* y por lo mismo *ilusiones estructurales*. Por eso, la dialéctica es una crítica de estas ilusiones.

Hay más. Aunque una vez haya sido señalada, la ilusión persiste, justamente porque se trata de una ilusión *natural*. Podemos defendernos contra ella pero no podemos *arrancarla* en sentido estructural y global. Los sofismas erístico-dialécticos y las apariencias sofístico-dialécticas, una vez desenmascaradas, son eleminadas y arrancadas; en cambio las ilusiones y apariencias *trascendentales* permanecen. Ésta es la conclusión de Kant: "*Hay, pues, una dialéctica natural y necesaria de la razón pura*; no la dialéctica en la que se enreda, por ejemplo, un inepto por falta de conocimiento o que un sofista cualquiera ha pensado para desorientar a gente razonable; *sino la dialéctica que está indisolublemente ligada a la*

razón humana y que aún después de que hayamos descubierto la ilusión, no dejará de tenderle trampas y de arrastrarla incesantemente a errores momentáneos, que deberán siempre ser eliminados".

Podemos resumir el pensamiento de Kant sobre este tema, en los siguientes puntos:

1) El pensamiento humano es limitado, desde el punto de vista cognoscitivo, al horizonte de la experiencia.
2) Su tendencia de ir *más allá* de la experiencia es natural e irrefrenable, en cuanto responde a una precisa necesidad del espíritu y a una exigencia que parte de la naturaleza misma del hombre en cuanto hombre.
3) Pero apenas se aventura a ir más allá de los horizontes de la experiencia posible, el espíritu humano cae fatalmente en el error. (Sucede como en el caso de la paloma, que cree que puede volar más velozmente fuera de la atmósfera, cuando el aire en el que el ala hace presión no es un obstáculo sino una condición para poder volar).
4) Estas ilusiones y errores, en los que cae el espíritu humano cuando va más allá de la experiencia, tienen una "lógica" precisa (son tipos de errores que pueden *ser* cometidos).
5) La última parte de la *Crítica de la razón pura*, estudia exactamente cuáles y cuántos son estos errores y los motivos por lo que se cometen para disciplinar la razón en sus excesos.
6) Kant llamó "dialéctica" tanto a estos errores y a estas ilusiones de la razón como también al estudio crítico de dichos errores.

7.2 La facultad de la razón y su diferencia con el entendimiento, en sentido kantiano

La estética trascendental estudia la sensibilidad y sus leyes; la analítica trascendental estudia el entendimiento y sus leyes; la dialéctica trascendental estudia la "razón" y las estructuras. Ahora bien, la razón, en Kant, tiene *a*) un significado general que es el que indica la facultad cognoscitiva en general; *b*) un significado específico y técnico, que es el estudiado en la dialéctica, destinado a tener un enorme éxito, con las oportunas modificaciones, en la edad del Romanticismo.

¿Pero qué es la razón en ese sentido específico?

El entendimiento puede usar sus conceptos puros (o categorías) aplicándolos a los datos de la sensibilidad o también manteniéndose en el horizonte de la experiencia posi-

ble, pero puede *impulsarse hasta más allá del horizonte de la experiencia real o posible*. Ahora bien, para Kant, la "razón" es el *entendimiento en cuanto se impulsa a ir más allá del horizonte de la experiencia posible*.

Este "impulsarse a ir más allá del horizonte de la experiencia posible" no es una curiosidad vacía, ni algo ilícito, sino que, por las razones expuestas, es algo estructural e ineliminable. Por lo tanto, el espíritu humano *no puede no impulsarse a ir más allá de la experiencia*, porque esta es una necesidad estructural. Por eso Kant también define la "razón" como "facultad de lo incondicionado", es decir, como la facultad que impulsa al hombre, sin descanso, más allá de lo finito, a buscar los fundamentos supremos y últimos. En conclusión, la razón es la facultad de la metafísica que, sin embargo, como se verá enseguida, está destinada a permanecer pura *exigencia del absoluto*, pero incapaz de alcanzar cognoscitivamente el absoluto mismo.

Esta diferencia entre "entendimiento" (*Verstand*) y "razón" (*Vernunft*) proporcionará a los románticos (contra las intenciones de Kant) el arma principal para disolver la Ilustración y construir una nueva metafísica.

7.3 La nueva concepción kantiana de las Ideas

Ya vimos que el entendimiento es la facultad de juzgar y que para Kant *pensar* es sustancialmente *juzgar*. Por eso él piensa que puede deducir de la tabla de los juicios, la de los conceptos puros del entendimiento o "categorías". La "razón" es, en cambio, la facultad de silogizar. Ahora bien, mientras que el juicio (sintético) contiene siempre un elemento dado por la intuición, el *silogismo*, al contrario, trabaja con puros conceptos y juicios, no con intuiciones, deduciendo por medio de principios supremos e incondicionados, conclusiones particulares.

Y así como Kant dedujo de la tabla de juicios, la de los conceptos puros del entendimiento, analógicamente, de la tabla de los silogismos dedujo la de los conceptos puros de la razón, que llamó "Ideas" en sentido técnico, retomando el término nada menos que del fundador de la metafísica, es decir, de Platón.

El término "Idea" tomado en el contexto kantiano, cambia en realidad de significado y de alcance, como se dirá enseguida. Ahora, la reducción del número de las ideas es muy indicativo. Los silogismos son de tres tipos: *a*) categórico, *b*) hipotético, *c*) disyuntivo; por consiguiente las ideas serán también tres: *a*) Idea psicológica (alma), *b*) Idea cosmológica (del mundo como unidad metafísica), *c*) Idea teológica (Dios). Kant dice que dedujo las tres ideas de tres tipos de silogismo: de hecho, éstas no son sino el objeto específico de las tres partes tradicionales de la metafísica (y en particular, de la de Wolff).

Idea. Así como los conceptos puros del entendimiento son las categorías, análogamente, los conceptos puros de la razón son las "Ideas", entendidas en el sentido técnico. A diferencia de las ideas platónicas, que eran trascendentes respecto de la razón, en Kant las Ideas se hacen de los conceptos supremos de la razón, en el sentido de supremas "formas" o *exigencias estructurales* de la razón.

Las Ideas son tres, en correspondencia a los tipos de silogismo (*a*. categórico, *b*. hipotético, *c*. disyuntivo):

a) Idea psicológica (alma).

b) Idea cosmológica (mundo, como unidad metafísica).

c) Idea teológica (Dios).

Ahora bien, las Ideas no tienen un uso *constitutivo* (como lo tienen en cambio las categorías) sino que su uso recto es el *regulativo*: ellas valen auténticamente como *esquemas* para ordenar la experiencia y para darle la mayor unidad posible, como *reglas* para sistematizar los fenómenos de manera orgánica. Valen, pues, como principios heurísticos: *no* amplían nuestro conocimiento de los fenómenos, sino que *unifican* el conocimiento regulándolo de modo orgánico. Sin embargo, las Ideas de la razón especulativa *reciben realidad objetiva* gracias a los postulados de la razón práctica.

Queremos hacer alguna aclaración sobre este término "Idea" que Kant quería tomar en el sentido original platónico con oportunas mejoras, insertándolo en el marco de la filosofía trascendental. Kant no había leído *directamente* a Platón (el nuevo lanzamiento de los Diálogos platónicos será obra de Schleiermacher en los primeros lustros del siglo XIX), como se puede ver por el hecho de que él entiende las Ideas, que son paradigmas absolutos, como "emanaciones de la razón suprema" (mientras que en Platón son de hecho emanaciones de la razón por encima de la misma razón); pero también mediante un conocimiento indirecto había entendido que, mejor que cualquier otra figura teorética, ella expresaba el objeto supremo de la trascendencia metafísica. Y como para Kant la metafísica no es ciencia (como se verá mejor), sino *pura exigencia de la razón*, así las Ideas llegan a ser los conceptos supremos de la razón, en el sentido de "formas" supremas o *exigencias estructurales* de la razón.

Por lo tanto, la sensibilidad tiene *dos* formas *a priori* ("espacio" y "tiempo"); el entendimiento tiene *doce* (las "categorías"); la razón tiene *tres* (*las Ideas*).

Éste es uno de los textos más claros y significativos de Kant sobre el tema: "[...] Entiendo por "idea" un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son, pues, ideas trascendentales. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de con-

diciones. No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento. *Son, finalmente, trascendentes y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental.* Cuando se dice idea, se dice mucho en cuanto al objeto (como objeto del entendimiento puro) pero muy poco en cuanto al sujeto (es decir, en lo que respecta a su realidad bajo una condición empírica); justamente porque ella, como concepto del *maximum*, no puede ser en concreto, dada nunca de modo adecuado [...]".

7.4 La Idea del alma, la psicología racional y los paralogismos de la razón

La primera de las tres Ideas de la razón (o sea, el primer "incondicionado"), es la del alma. La psicología racional intentaría buscar el principio incondicionado (metaempírico y trascendente), aquel sujeto absoluto del que derivarían todos los fenómenos psíquicos internos. Pero la "ilusión trascendental", en la que cae la razón, o sea los "errores trascendentales" que comete al intentar construir dicha ciencia, constituyen los "parasilogismos". Éstos son "silogismos defectuosos", es decir, silogismos en los que el término medio es usado subrepticiamente en dos significados diferentes (se trata del error que la lógica tradicional llama *quaternio terminorum*; efectivamente, el silogismo tiene tres términos, pero si uno de ellos –el del medio– se encuentra subrepticiamente entendido en las dos premisas de modo diferente, entonces se desdobla, y así se tienen cuatro términos en vez de tres).

En la psicología racional, según Kant, este parasilogismo consiste en el hecho de que se parte del "yo pienso" y de la "autoconciencia", es decir, de la unidad sintética de la apercepción y *se la transforma en unidad ontológica sustancial.* Pero es evidente que la sustancia, que es una categoría, puede aplicarse a los datos de la intuición, pero *no* al yo pienso, que es pura actividad formal de la que dependen las categorías mismas; es *sujeto y no objeto de las categorías.*

Resumiendo, somos conscientes de nosotros mismos como seres pensantes pero *no* conocemos el sustrato nouménico de nuestro yo. Nosotros "nos conocemos" sólo como *fenómenos* (espacial y temporalmente determinados y luego posteriormente definidos según las categorías), pero el "sustrato ontológico" que nos constituye a cada uno de nosotros (el alma, es decir, el yo *metafísico*, es decir el yo como "cosa en sí"), se nos escapa. Y cuando queremos atravesar esos límites, caemos necesariamente en esos errores (parasilogismos) descritos anteriormente.

7.5 La Idea del cosmos, la cosmología racional y las antinomias de la razón

La segunda Idea de la razón (el segundo incondicionado), es la del "mundo" entendido no simplemente como conjunto de fenómenos regulados por las leyes, sino como *totalidad ontológica* vista en sus causas nouménicas últimas, es decir, como un "todo metafísico".

Ahora bien, las ilusiones trascendentales en las que cae la razón en relación con esta idea y los errores estructurales que comete cuando quiere pasar de la consideración fenoménica del mundo a la consideración nouménica y encontrar de nuevo la unidad incondicionada de todos los fenómenos, dan pie a una serie de "antinomias" en las que "tesis" y "antítesis" se contradicen mutuamente. Sin embargo, una y otra pueden defenderse a nivel de la razón pura y, además, ni la una ni la otra pueden ser confirmadas ni desmentidas por la experiencia.

El término "antinomia" significa literalmente "conflicto de leyes" y Kant lo usa en el sentido de "contradicción estructural" y como tal *insoluble*. Y este carácter de insolubilidad estructural es lo que muestra la ilusión trascendental de la cosmología. (La contradicción no mira al objeto como tal sino sólo a la razón que quiere conocer sin tener los instrumentos cognoscitivos necesarios).

La "cosmología" racional tiene cuatro fases; o mejor, considera al absoluto cosmológico bajo cuatro aspectos (según Kant, correspondientes a los cuatro grupos de categorías; cantidad, cualidad, relación y modalidad), de donde surgen los siguientes cuatro problemas:

1) ¿El mundo es pensado metafísicamente como finito o infinito?
2) ¿Se resuelve en partes simples e indivisibles o no?
3) ¿Sus causas últimas son todas de tipo mecanicista y por lo mismo necesarias o se dan también en él causas libres?
4) ¿El mundo supone una causa última incondicionada y absolutamente necesaria o no?

Las respuestas a estos cuatro problemas son justamente las antinomias de las que se habló arriba, es decir, cuatro respuestas afirmativas (tesis) y cuatro respuestas negativas (antítesis) que se contradicen mutuamente, como se ve en el siguiente cuadro sinóptico:

Tesis	Antítesis
Primera antinomia	
El mundo tuvo un comienzo y además está encerrado dentro de sus límites en cuanto al espacio.	El mundo no tuvo comienzo ni límites espaciales y es infinito respecto al tiempo y al espacio.
Segunda antinomia	
Toda sustancia compuesta que se encuentra en el mundo consta de partes simples y no existe en ningún lugar sino lo simple, o sea, lo que no es compuesto.	Ninguna cosa que se encuentra en el mundo consta de partes simples; y en él no existe, en ningún lugar, nada simple.
Tercera antinomia	
La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de la que se pueden derivar todos los fenómenos del mundo; es necesario admitir, para explicarlos, también una causa libre.	No hay ninguna libertad, sino que todo en el mundo sucede únicamente de acuerdo con las leyes de la naturaleza.
Cuarta antinomia	
En el mundo hay algo que es un ser absolutamente necesario, ya sea como parte suya o como su causa.	En ningún lugar en el mundo, ni fuera del mundo, existe un ser absolutamente necesario, que sea causa del mismo mundo.

Estas antinomias son estructurales e indisolubles, porque cuando la razón traspasa los límites de la experiencia, no puede sino tambalear y vacilar de un opuesto a otro. Fuera de la experiencia, los conceptos trabajan en vano.

Kant procede a una serie de anotaciones muy interesantes a este propósito; vamos a recordar las más importantes.

Las posiciones expuestas en las cuatro tesis son las típicas del *Racionalismo dogmático*, mientras que las posiciones manifestadas en las cuatro antítesis son las típicas del *Empirismo*.

Las tesis, consideradas por sí mismas, tienen una ventaja práctica (porque favorecen a la ética y a la religión) son más "populares" (en cuanto reflejan las convicciones de la mayoría) y tienen mayor interés especulativo (porque satisfacen ampliamente las exigencias de la razón). Las antítesis, en cambio, están en sintonía con la actitud del espíritu científico.

Pero la verdad, según Kant, es que las dos facciones se encaran con razones iguales y que el disenso está en realidad privado de una efectiva posibilidad porque la ilusión trascendental (nacida del hecho de que nos hemos ido más allá del fenómeno) hace creer a las dos partes que los objetos de los que hablan son reales, mientras que en realidad no lo son.

Esto no impide que Kant pueda enfatizar lo que sigue. Las tesis y las antítesis de las primeras dos antinomias, en cuanto sean referidas al mundo fenoménico, ambas son falsas (porque el mundo fenoménico no es finito y tampoco infinito, pero se constituye mediante serie de fenómenos que progresan indefinidamente). En cambio las tesis y las antítesis de la tercera y cuarta antinomia, pueden ser ambas verdaderas: las tesis, si se refieren al mundo del noumeno, las antítesis si se refieren a la esfera del fenómeno. Pero el significado de tal admisión, se aclarará más adelante.

7.6 La Idea de Dios, la teología racional y las pruebas tradicionales de la existencia de Dios

La tercera Idea de la razón es Dios (la Idea de un incondicionado supremo y absoluto, condición de todas las cosas). Según Kant, más que de una Idea, se trata de un "Ideal", más aún, del ideal por excelencia de la razón. Dios es el "Ideal", porque es *modelo* de todas las cosas, las cuales, como copias quedan infinitamente lejanas de él, como lo derivado lo está de lo original; Dios es el ser del que dependen todos los seres, la perfección absoluta.

Pero esta Idea o Ideal que nos formamos con la razón, nos deja "en la total ignorancia sobre la *existencia* de un ser de una preeminencia tan excepcional". De ahí, las "pruebas" o "vías" de la existencia de Dios, que la metafísica ha elaborado, desde la antigüedad. Según Kant, estas vías son sólo tres:

1) La prueba ontológica *a priori*, que parte del concepto puro de Dios como perfección absoluta para, de ahí, deducir su existencia. Ésta es la famosa prueba elabo-

rada por primera vez por san Anselmo y retomada, en los tiempos modernos, por Descartes y Leibniz.

2) La prueba cosmológica, que parte, al contrario, de la experiencia e infiere a Dios como causa.

3) La tercera prueba, es la físico-teológica (mejor sería llamarla físico-teleológica) que, partiendo de la variedad, orden, finalidad y belleza del mundo, se remonta a Dios, considerado como el Ser último y supremo, por encima de toda posible perfección, causa de toda forma de perfección.

1) Ahora bien, Kant pone de relieve que el argumento ontológico cae en el error (en la ilusión trascendental) de intercambiar el predicado lógico con el real: el *concepto* de ser perfectísimo no sólo es alcanzado por la razón sino que le es necesario. Sin embargo, de tal concepto o Idea no se puede sacar la *existencia real* porque la proposición que afirma la existencia de una cosa no es analítica sino *sintética*. La *existencia* de una cosa no es un concepto de la misma, sino la *posición real* de la cosa. Ahora bien, la *existencia* de los objetos que entran en la esfera sensible nos es *dada* por la experiencia, "pero no hay en modo alguno, medio para conocer la existencia de los objetos del pensamiento puro, porque ella debería ser conocida enteramente a priori"; pero para esto, deberíamos tener una "intuición intelectual" que, en cambio, *no* tenemos.

2) En la prueba cosmológica Kant encuentra demasiados errores (errores trascendentales, es decir, en los que se incurre necesariamente, cuando se entra por este camino). Pondremos de relieve los dos principales. En primer lugar, el principio que lleva a inferir de la consideración de lo contingente, su causa, "tiene significado sólo en el mundo sensible, pero fuera de éste, no tiene ningún sentido" porque el principio causa-efecto, en el que se basa la experiencia, no puede dar lugar a una proposición sintética sino en el ámbito de la experiencia (la inferencia de una cosa no contingente representa pues una aplicación de la categoría por fuera de su ámbito correcto). Pero sobre todo, Kant enfatiza que la prueba cosmológica propone nuevamente el argumento ontológico camuflado: en efecto, una vez se llegue al Ser necesario como condición de lo contingente, queda por probar precisamente eso de lo que se trataba, es decir, su *existencia real* que, como sabemos, no se puede obtener analíticamente. Para aprehender la existencia de Dios, deberíamos intuirla intelectualmente.

3) El razonamiento análogo vale también para la tercera prueba o físico-teológica (por la cual Kant siente gran simpatía). Esta, dice Kant, "podría a lo sumo demostrar a un arquitecto del mundo, que estaría siempre muy limitado por la capacidad de la materia

que él ha elaborado, pero no a un creador del mundo, a cuya idea todo esté sometido". Para demostrar esto, la prueba físico-teológica "salta a la prueba cosmológica" que, como se dijo, "no es otra cosa que una prueba ontológica disfrazada".

7.7 El uso "regulativo" de las Ideas de la razón

Las conclusiones son, entonces, las siguientes. Una metafísica, *como ciencia*, es imposible porque la síntesis *a priori* metafísica supondría un entendimiento intuitivo, es decir, distinto del humano. La dialéctica muestra los errores y las ilusiones en las que cae la razón cuando pretende hacer una metafísica.

A este punto, se pregunta: ¿las Ideas, en cuanto tales, (Idea del alma, del mundo y de Dios) tienen algún valor o por el contrario, no son sino ilusiones trascendentales y dialécticas? Kant responde categóricamente que de hecho *no* son ilusiones. Llegan a ser dialécticas sólo *por equívoco*, es decir, cuando se entienden mal, o sea, cuando se intercambian por *principios constitutivos* de conocimientos trascendentales, como sucedió en la metafísica tradicional.

Entonces diremos que las Ideas no tienen un uso *constitutivo* (como lo tienen en cambio las categorías). Sólo cuando se usan en sentido constitutivo (como si determinaran objetos reales de conocimiento), producen "apariencias", espléndidas pero engañosas. Pero esto, dice Kant, no es en verdad un uso sino un abuso de las Ideas.

¿Cuál es el abuso? Ya lo vimos anteriormente. Queda por ver cuál es su *correcto uso*, dado que, como se dijo, para Kant, las Ideas, en cuanto estructuras de la razón, *no* pueden ser, como tales, engaños e ilusiones. En otras palabras, Kant desea *justificar* las Ideas mismas (dar una "deducción trascendental") desde el punto de vista crítico.

La respuesta de Kant es la siguiente. Las Ideas tienen un uso "regulativo", es decir, valen como "esquemas" para ordenar las experiencias y darles mayor unidad posible, valen como "reglas" para sistematizar los fenómenos de manera orgánica:

a) "Como si" (*als ob*) todos los fenómenos concernientes al hombre dependieran de un principio único (el alma).
b) "Como si" todos los fenómenos de la naturaleza dependieran unitariamente de principios inteligibles.
c) "Como si" la totalidad de las cosas dependiera de una inteligencia suprema.

Las Ideas, pues, valen como principios heurísticos: *no* amplían nuestro conocimiento de los fenómenos, sino que sólo *unifican* el conocimiento, regulándolo de modo consti-

tutivo. *Tal unidad* es aquella del sistema, una que sirve para promover, reforzar al entendimiento y estimular la búsqueda del infinito. Este es precisamente el uso positivo de la razón y de sus Ideas.

La *Crítica de la razón pura* se concluye, pues, afirmando el principio que, desde el punto de vista científico, los límites de la experiencia posible son insuperables. Pero, al mismo tiempo, pone en evidencia, la no contradictoriedad del noumeno y, por lo mismo, evidencia su "pensabilidad" y su "posibilidad", aunque no su "cognoscibilidad".

Entonces, ¿no tendremos otra vía de acceso al noumeno que no sea la de la ciencia? Según Kant, sí: es la vía de la ética, de la que vamos a tratar a continuación. Y tanto las Ideas como la razón proporcionan el paso natural del ámbito teorético al práctico.

KANT

LA "CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA"

OBJETIVO PRINCIPAL — *Establecer cómo la* METAFÍSICA *puede entrar por el camino seguro de la* CIENCIA, *al modo de las matemáticas y la física.*

El conocimiento científico es SÍNTESIS A PRIORI cuyas características fundamentales son:
(1) *universalidad*, (2) *necesidad*, (3) *incremento de contenidos*.

garantizadas por el

TRASCENDENTAL
o condiciones de la experimentalidad y cognoscibilidad de los objetos: es lo que el sujeto pone en los objetos en el acto mismo de experimentarlos y conocerlos.

Los *juicios sintéticos a priori* versan sólo sobre *fenómenos* y son posibles por vía de las ESTRUCTURAS TRASCENDENTALES (FORMAS PURAS) presentes en el sujeto humano, o sea:

garantizado por

FENÓMENOS
o sea el objeto no en sí sino como aparece a los sentidos (experiencia) y como tal es pensado por el entendimiento.

En la SENSIBILIDAD, mediante *las intuiciones puras*: tiempo y espacio (objetos de la *Estética trascendental*).

En el ENTENDIMIENTO, por medio de los *conceptos puros*: las doce categorías, unificadas junto con lo múltiple de la sensibilidad de la *apercepción trascendental o* YO PIENSO
Principio supremo del conocimiento humano (objetos de la *Analítica trascendental*).

EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO ES ENTONCES FUNDAMENTALMENTE FENOMÉNICO.
Las matemáticas y la física son ciencias porque se mantienen en el horizonte del fenómeno, es decir, del condicionado.

A diferencia de las anteriores, estas formas son REGULADORAS, no CONSTITUTIVAS, del conocimiento.

Cuando el entendimiento va más allá de los fenómenos, es RAZÓN y versa sobre las *cosas en sí* (*sus noumenos*), cayendo en ilusiones estructurales.
Las formas trascendentales son aquí las tres Ideas:
1) Psicológica (*alma*).
2) Cosmológica (*mundo como unidad metafísica*).
3) Teológica (*Dios*).
(objetos de la *Dialéctica trascendental*).

NOUMENO:
entidad sólo pensable no cognoscible: la «cosa en sí», abstraída del modo humano de intuirla.

RESPUESTA AL PROBLEMA INICIAL — *La* METAFÍSICA *no puede ser* CIENCIA *y sin embargo ella nace de la necesidad insuprimible para el hombre, de pensar algo de incondicionado, de absoluto.*

MAPA CONCEPTUAL

III. La "Crítica de la razón práctica" y la ética de Kant

El concepto de "razón práctica" y los fines de la nueva "crítica" → § 1

√ La *Crítica de la razón práctica* se propone en general la tarea de desligar a la razón, empíricamente condicionada, de la pretensión de proporcionar ella sola el fundamento exclusivo de determinación de la voluntad. En la *Crítica de razón pura*, Kant estaba preocupado por limitar la razón cognoscitiva a la esfera de la experiencia, mientras que en la *Crítica de la razón práctica* (como también en la *Crítica del juicio*) la esfera nouménica que resultaba inaccesible teóricamente, es accesible prácticamente.

Sólo los imperativos categóricos son leyes morales → § 2

√ Se trata, pues, de mostrar que la razón es suficiente *por sí sola* (sin los auxilios de impulsos sensibles) para mover la voluntad, porque sólo en este caso pueden existir principios morales válidos sin excepción para todos los hombres, es decir, leyes morales de valor universal. Ahora bien, entre todos los *principios prácticos*, es decir, entre las leyes generales (subjetivas y objetivas) que determinan la voluntad, sólo los *imperativos categóricos* constituyen las leyes prácticas que valen incondicionalmente para el ser racional, porque determinan la voluntad *simplemente como voluntad*, prescindiendo de la obtención de un determinado efecto deseado.

La esencia de la moral es la adecuación de la voluntad a la forma de la ley → § 3-4

√ La ley moral no depende del contenido; según Kant, si la ley moral se subordina al contenido se cae en el Empirismo y en el Utilitarismo. La esencia del imperativo consiste en su valor en virtud de su forma de ley, es decir, por su racionalidad, y la esencia de la moral consiste pues en la adecuación de la *voluntad a la forma de la ley*. El imperativo categórico puede entonces ser sólo uno y su expresión más adecuada es: 1) "*Actúa de modo que la máxima* (el principio práctico subjetivo) *de tu voluntad valga siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal*" (objetiva).

En la *Fundación de la metafísica de las costumbres*, se leen otras dos formulaciones:

2) "*Actúa de modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de otro, siempre como un fin y no como un simple medio*".

3) "*Actúa de modo que la voluntad, con su máxima, pueda considerarse como legislador universal respecto de sí misma*".

La existencia de la ley moral se puede explicar sólo si se admite la libertad → § 5

√ El imperativo categórico es una proposición por la cual es determinada la voluntad *a priori* objetivamente, y esto significa que la *razón pura es en sí misma "práctica", porque justamente determina la voluntad sin que entren en juego otros factores*". La existencia de la ley moral se impone a la conciencia como un *hecho de la razón* y este "hecho" (*Faktum*), sólo se puede explicar si se admite la libertad: adquirimos la conciencia de la libertad precisamente porque *antes que nada* tenemos conciencia del deber. El deber me dice por sí mismo que soy *libre*

(de otro modo, éste no tendría sentido) y por lo mismo me indica la dimensión no fenoménica de la libertad, *aun sin hacerme comprender cognoscitivamente en su esencia*. La libertad es la *independencia de la voluntad* respecto de la *ley natural de los fenómenos, es decir, del mecanismo causal*; esta libertad, que no explica nada en el mundo de los fenómenos y que en la dialéctica de la razón pura da lugar a una antinomia insuperable, *explica, en cambio, todo en la esfera moral*: y es precisamente por eso que tomamos conciencia de la misma por *vía moral*.

El concepto de autonomía y de heteronomía → § 6

√ La libertad entendida como *a*) independencia de la voluntad respecto de la ley natural de los fenómenos y *b*) como independencia de los contenidos de la ley moral, es la libertad en *sentido negativo* (o sea, de *lo que ella excluye*).

Entendida como *c*) capacidad de la voluntad para *determinarse por si misma, de autodeterminarse*, es la libertad en sentido *positivo* y específico; este aspecto positivo es llamado por Kant *autonomía* que es contrario a la *heteronomía*.

Ahora bien, todas las éticas que se basan en los contenidos comprometen la autonomía de la voluntad, implican una dependencia de la misma en relación con las cosas y por lo tanto implican la heteronomía de la voluntad; en particular, según Kant, es heterónoma toda ética que se funde sobre la "búsqueda de la felicidad" (eudemonismo) porque introduce fines "materiales". El hombre debe, por lo tanto, actuar no *para obtener la felicidad* sino *únicamente por el deber puro*. Sin embargo, actuando por el deber puro, el hombre comienza a ser digno de "felicidad".

El bien moral y el sentimiento del respeto → § 7-8

√ Todas las ética prekantianas procedían a establecer lo que es el "deber moral" y el "mal moral" y luego deducían las leyes morales. Kant, al contrario, cambia exactamente los términos del asunto por lo que *ante todo es la ley moral la que determina el concepto de bien*. Por lo que atañe a la subsunción de una acción particular bajo la ley práctica pura, Kant recurre a un "esquema" o "tipo" con el que, elevando la máxima (subjetiva) a nivel de la "universalidad" (objetiva) se puede *reconocer* si esta máxima es moral o no.

Para ser moral, la voluntad con base en la acción, debe ser determinada *inmediatamente* por la sola ley, es decir, no por la mediación de cualquier sentimiento. El único sentimiento al que la ética kantiana reconoce derecho de ciudadanía, es el *respeto*, que *nace sobre un fundamento racional frente al hombre que encarna la ley moral* y es el único sentimiento que el hombre puede conocer completamente *a priori* y en su necesidad. En un ser *perfecto*, la ley moral es ley de "santidad", en un hombre *finito* es "deber".

El mundo inteligible y nouménico resulta accesible por la vía práctica → § 9

√ El mundo inteligible y nouménico, que se le escapaba a la razón pura y que se le presentaba sólo como exigencia ideal, resulta accesible *por vía práctica*. En la *Crítica de la razón práctica*, la libertad, la inmortalidad (del alma) y Dios, se hacen *postulados* de simples Ideas (exigencias

estructurales de la razón). Los *postulados* son *presupuestos* de un punto de vista necesariamente práctico; ellos, pues, no amplían el conocimiento especulativo, sino que *dan una realidad objetiva a las Ideas de la razón especulativa en general y autorizan conceptos, cuya posibilidad ni siquiera podría afirmarse, de otro modo*. No se podría dar razón de la ley moral si no se admitieran estos tres postulados:

1) La *libertad*, postulada por el hecho de que es posible concebir la *voluntad pura como causa libre*.
2) *Existencia de un* Dios *omnisciente y omnipotente*, postulada para adecuar la felicidad del hombre a sus méritos y al grado de su virtud.
3) *La inmortalidad* del alma, postulada en el sentido de una siempre –mayor aproximación a la santidad–, porque la *santidad* requerida por el sumo bien sólo puede encontrarse en un proceso al infinito.

La *Crítica de la razón pura* adquiere su justo significado sólo a la luz de la *Crítica de la razón práctica*.

I. El concepto de "razón práctica" y los fines de la nueva crítica

La razón humana no es solamente "razón teorética", es decir, aquella capaz de conocer, sino que es también "razón práctica", es decir, capaz de *determinar a la voluntad y a la acción moral*.

La *Crítica de la razón práctica* se ocupa precisamente de este importantísimo aspecto de la razón humana. El propósito de esta nueva obra, no es el de "criticar" a la razón pura práctica, en la misma manera que se criticó la obra precedente de la razón pura teorética (recuérdese que Kant llama "pura" a la razón considerada como no mezclada con nada empírico y en cuanto capaz de operar por sí sola y por lo tanto, *a priori*). En efecto, en el caso de la *razón teorética*, fue necesaria una crítica de la razón *teorética "pura" ya que* ésta, como se vio, tiende a exorbitarse más allá de los límites de la experiencia, más allá de lo lícito (con las consecuencias vistas en la dialéctica trascendental). En cambio, la razón *práctica* no corre este riesgo, dado que ella tiene como propósito el de determinar la voluntad (es decir, mover la voluntad) y por lo tanto posee indudablemente una *realidad objetiva* (precisamente la determinación o la moción de la voluntad).

Por lo tanto, basta con probar que hay una "razón pura práctica", que *por sí sola* (sin mezcla de motivos dependientes de los impulsos y de la sensibilidad, es decir, de la experiencia), puede mover y determinar la voluntad, para eliminar *todo problema posterior sobre su legitimidad y sus pretensiones*. Más aún, justamente al contrario, esta vez, será criticada no


Critik
der
practischen Vernunft
von
Immanuel Kant.

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch
1788

Frontispicio de la primera edición de la *Crítica de la razón práctica*, impresa en Riga en 1788. La obra se ocupa del aspecto de la razón humana capaz de determinar la voluntad y la acción moral.

la "razón *pura* práctica", sino la razón práctica en *general* y en modo especial la razón práctica *empíricamente condicionada, que pretendería determinar ella sola la voluntad*.

Resumiendo: la situación de la *Crítica de la razón práctica* se presenta exactamente como lo contrario respecto de la *Crítica de la razón pura*: en la "razón práctica" las pretensiones de ir más allá de los propios límites legítimos son los de la razón *práctica empírica* (ligada a la experiencia) que quería *ella sola* determinar la voluntad; en cambio en la "razón teorética" las pretensiones de la razón eran las de no tener en cuenta la experiencia y alcanzar por sí sola (sin la experiencia) el objeto. En síntesis: mientras que en la *Crítica de la razón pura* Kant criticó las pretensiones de la razón teorética (que representan un exceso) de trascender la experiencia, en la *Crítica de la razón práctica*, criticó las *pretensiones opuestas de la razón práctica (que representan un defecto) de permanecer ligada siempre y sólo a la experiencia*. Por eso el título es: "Crítica de la razón práctica" y no "Crítica de la razón *pura* práctica".

De lo dicho resulta claramente que la esfera nouménica que era inaccesible *teoréticamente*, llega a ser accesible *prácticamente*. El ser humano, en cuanto dotado de *voluntad pura*, se revelará ser "causa nouménica". El imperativo moral (del que se hablará enseguida), aparecerá como una "síntesis *a priori*" no fundada sobre la intuición sensible ni sobre la experiencia (y luego de tipo no fenoménico, sino *nouménico*) con consecuencias de enorme importancia que se ilustrarán poco a poco.

2. La ley moral como "imperativo categórico"

Se trata, pues, de mostrar que la razón puede, por sí sola, (como *pura* razón, sin la ayuda de los impulsos sensibles), mover la voluntad. Más aún, Kant dice, que *sólo* en este caso pueden existir principios morales válidos para todos los hombres sin excepción, es decir, leyes morales que tienen valor universal.

Pero para captar adecuadamente el pensamiento moral de Kant, es bueno concretar algunas sutiles pero importantes distinciones de las cuales él parte. Nuestro filósofo llama "principios prácticos" las reglas generales, es decir, las determinaciones generales de la voluntad, bajo la cual se encuentran numerosas reglas prácticas particulares. Por ejemplo, es principio práctico, el siguiente: "Cuida tu salud"; en cambio son reglas específicas más particulares que entran bajo ese mismo ejemplo: "Haz deporte", "aliméntate adecuadamente", "evita los trabajos excesivos", etc.

Los "principios prácticos", se dividen en dos grandes grupos, que Kant llama, respectivamente: 1)"máximas" y 2)"imperativos".

1) Las "máximas" son principios prácticos que valen sólo para los sujetos que se los proponen, pero no para todos los hombres y por lo mismo son *subjetivas*. Por ejemplo, es una máxima (y por lo mismo subjetiva) el principio "véngate de cada injuria que recibas" porque no vale sino para aquel que se la propone y no se impone de hecho a todo ser racional (o también, por dar otro ejemplo que nos toca muy de cerca y dicho con términos más actuales, "hazte el listo", etc.).

2) Los "imperativos", en cambio, son principios prácticos *objetivos*, es decir, *válidos para todos*. Los imperativos son "mandatos" o "deberes" es

Ley moral (el deber). Las leyes morales son *imperativos categóricos*, es decir, imperativos que determinan la voluntad no con miras de obtener un determinado efecto deseado, sino *simplemente como voluntad*, prescindiendo de los efectos que ésta pueda obtener.

Las leyes morales son universales y necesarias, pero no del mismo modo que las leyes naturales; en efecto, mientras que las leyes naturales se tienen que cumplir; las leyes morales pueden aún no cumplirse (en alemán el *ser-necesario* en sentido natural se dice *müssen*, y la necesidad moral o el deber moral se dice *sollen):* la necesidad de la ley natural consiste por tanto, en su inevitable cumplimiento, en cambio, la necesidad de la ley moral consiste en su *validez para todos los seres racionales sin excepción*.

La fórmula más adecuada para la ley moral, o sea para el imperativo categórico fundamental, es, para Kant, la siguiente: "Obra sólo según una máxima (subjetiva) tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal (objetiva)"; y ésta es una proposición *sintética a priori* que determina *a priori*, de modo objetivo y puro, la voluntad. En un ser *perfecto* la ley moral es ley de "santidad" y en un ser *finito* es "deber".

decir, reglas que expresan *necesidad objetiva* de la acción, lo que significa que "si la razón determinara *completamente* a la voluntad, la acción sucedería sin falta de acuerdo con tal regla" (mientras que, de hecho, la intervención de factores emocionales y empíricos puede desviar –y con frecuencia– a la voluntad de tal regla).

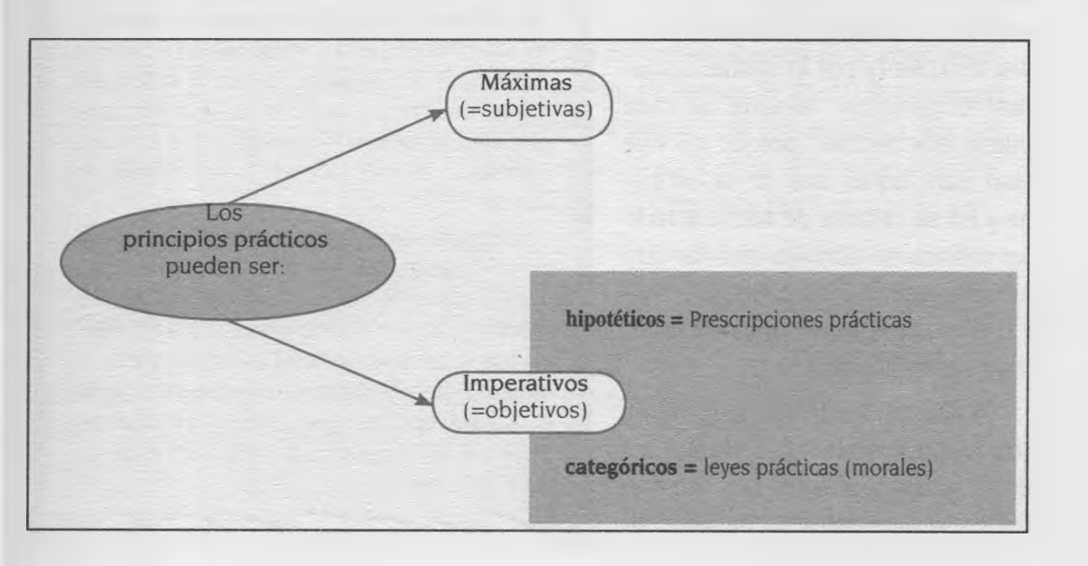
Los imperativos, a su vez, pueden ser de dos tipos:

a) Son "imperativos hipotéticos" si determinan a la voluntad con *la condición de que* ella quiera alcanzar determinados objetivos. Por ejemplo: "Si quiero ser promovido, debo estudiar", "si quieres ser un campeón deportivo, debes entrenarte", "si quieres tener una vejez segura, ahorra", etc. Estos imperativos valen a condición de que se desee el fin a los que se orientan y por eso son "hipotéticos", (valen en la "hipótesis de que" se quiera tal fin), pero valen objetivamente para *todos aquellos que se propongan tales fines*. Tener o no el deseo de alcanzarlos, depende del agente; por lo tanto, su "imperatividad", es decir, su necesidad, está condicionada.

b) En cambio, cuando el imperativo determina a la voluntad no con anhelo de obtener un efecto concreto deseado, sino *simplemente como voluntad*, prescindiendo de los efectos que ella puede obtener, entonces se tiene un "imperativo categórico". Este imperativo no dice "si quieres... debes" sino "debes porque debes", "debes y basta".

Los imperativos categóricos (y sólo ellos), son "leyes prácticas", valen incondicionalmente para todos los seres racionales.

Resumamos en el esquema que sigue todas estas distinciones, hechas anteriormente:



En conclusión: leyes morales son *sólo* los imperativos categóricos. Ellos son universales y necesarios, pero no como lo son las leyes naturales. En efecto, mientras que las leyes naturales siempre tienen que realizarse, las leyes morales pueden aún no realizarse, porque la voluntad humana está sujeta no sólo a la razón sino también a las inclinaciones sensibles y por lo mismo puede desviarse y precisamente por eso las leyes morales son llamadas "imperativos" o "deberes".

En alemán, *ser necesario*, en sentido naturalista, se dice "*müssen*", mientras que la *necesidad o el deber moral* se dice "*sollen*" (por ejemplo, el "deber" expresado en la proposición "todos los hombres *deben* morir", en cuanto implica una necesidad natural, se dice en alemán "*mussën*", mientras que el "deber" expresado en la proposición "todos los hombres deben testimoniar la verdad", que no implica una necesidad natural, se dice *sollen*).

Entonces, la necesidad de la ley física consiste en su inevitable realización, la necesidad de la ley moral consiste, en cambio, en que *vale para todos los seres racionales sin excepción*.

Establecido que la ley moral es un imperativo categórico, es decir, incondicionado, válido por sí mismo, se trata de establecer los siguientes puntos: 1) cuáles son los connotados esenciales de este imperativo, 2) cuál es la fórmula que mejor lo expresa, 3) cuál es su fundamento (es decir, la condición que lo hace posible).

Sobre estos puntos clave debemos detenernos ahora, comenzando por el primero. [Textos 5]

3 La esencia del imperativo categórico

El imperativo categórico, o sea, la ley moral, *no puede consistir en ordenar determinadas cosas*, por más nobles y elevadas que sean.

Esto significa que la ley moral *no depende del contenido*.

Kant llama "ley material" a la que es ejecutada dependiendo del contenido.

Y si la ley moral se subordina al contenido, se cae, según Kant, en el Utilitarismo y en el Empirismo, porque en tal caso la voluntad está determinada por los contenidos, según plazcan o no.

¿Entonces, de qué depende?

En una ley, si se prescinde de su contenido, no queda sino su *forma*. La esencia, pues, del imperativo consiste exactamente en su validez, en virtud de su *forma de ley*, es decir, por su racionalidad.

La ley moral es tal, porque me ordena respetarla precisamente en cuanto ley (debes porque debes) y es tal porque *vale universalmente sin excepción*.

Kant expresa su concepción fundamental del "formalismo moral", así: "[...] en una ley, si se prescinde de toda materia, es decir del objeto de la voluntad (en cuanto motivo determinante), no queda más que la simple *forma* de una legislación universal. Luego un ser racional o no puede pensar en modo alguno los propios principios subjetivamente prácticos, es decir, las propias máximas al mismo tiempo como leyes universales o *debe admitir que su simple forma, por la que ellas se adaptan a una legislación universal, por sí sola, haga de ellas, leyes prácticas*.

Kant, al decir esto, no hace más que transferir en su propio lenguaje filosófico el principio evangélico según el cual no es moral lo que se hace sino la *intención* con la que se hace. Lo que en la moralidad evangélica es la "buena voluntad" como esencia de la moral, en Kant es la adecuación de la *voluntad a la forma de la ley*.

Podemos resumir todo cuanto se ha dicho como sigue: la esencia del imperativo categórico consiste no en el ordenarme *lo que debo* querer sino *cómo debo querer* lo que deseo. Por lo tanto, la moralidad *no* consiste en lo que se hace, sino en *cómo se hace*.

4. Las fórmulas del imperativo categórico

Estando así las cosas, el imperativo categórico no puede ser sino uno solo y su fórmula más apropiada es la siguiente: "Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal" es decir, que tu máxima (subjetiva) se haga *ley universal* (objetiva).

Ésta es la única fórmula que Kant, luego de haberla presentado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, mantendrá también en la *Crítica de la razón práctica*. Ella revela la "forma" pura de la ley moral, que es *universalidad* (valer sin excepción).

En la *Fundamentación* se leen en cambio otras dos normas.

Dice la segunda: "Actúa de tal modo que consideres a la humanidad, y a ti mismo como a los otros, siempre *como un fin en sí mismo y nunca como un simple medio*". Este enunciado basado en el valioso concepto que pone al hombre no como una cosa entre las cosas, sino por encima de todo, no aparece en la *Crítica de la razón práctica* porque Kant quiere llevar su formalismo hasta las últimas consecuencias, prescindiendo de todo concepto de "fin". Esta formulación, en efecto, presupone el principio: "La naturaleza racional existe como fin en sí misma".

La tercera formulación de la *Fundamentación* dice: "Actúa de modo que la voluntad, con su máxima, pueda considerarse como *universalmente legisladora* respecto de sí misma".

Esta tercera es muy semejante a la primera con la diferencia que mientras en la primera se pone de relieve la *ley*, la tercera realza más la *voluntad*, como decir que no estamos sometidos a ninguna ley, sino que esa ley es fruto de nuestra racionalidad y que por lo tanto depende de nosotros: *somos nosotros quienes, con nuestra voluntad y racionalidad, nos damos la ley a nosotros mismos*.

Esta última supone pues la "autonomía" de la ley moral, de la que se hablará más adelante. Kant, en la *Crítica de la razón práctica* la ha omitido también con el propósito de no presuponer tales conceptos, no aclarados aún, es decir, para obtener el máximo rigor lógico.

5. La libertad como condición y fundamento de la ley moral

El imperativo categórico es una proposición que determina a la voluntad (es movida por ella) *a priori*, objetivamente. Esto significa que la *razón pura es en sí práctica, porque precisamente determina a la voluntad sin que entren en juego otros factores* (bastando la forma pura de la ley).

La existencia de la ley moral (es decir, el imperativo categórico como fue definido anteriormente), no tiene necesidad de ser justificada o probada. Ella se opone a la conciencia (lo dice expresamente Kant) como un "hecho de la razón" (*ein Faktum der Vernunft*); y este "hecho" se puede explicar sólo si se admite la libertad. Por lo tanto, la conciencia de este hecho (ley moral) no deriva de algo anterior, como por ejemplo de la conciencia de la libertad, sino viceversa: nosotros adquirimos conciencia de la libertad precisamente porque *antes que nada* tenemos conciencia del deber.

Si es así, dice Kant, nos encontramos ante un hecho absolutamente único. El imperativo (la conciencia del imperativo), que me ordena de acuerdo con la forma pura de la ley, me manda, en esencia, la libertad. Por eso, *no se trata de un juicio analítico sino sintético a priori*, porque me dice algo nuevo. Y me dice algo nuevo no en la dimensión fenomenológica, sino metafenomenológica: el que haya deber, me dice *eo ipso* que soy *libre* (de otro modo, el deber no tendría sentido) y por lo tanto, me presenta la dimensión no fenoménica de la libertad *aunque no me la haga captar cognoscitivamente en su esencia*.

El motivo por el que Kant, luego de haber llegado a admitir *un caso de juicio sintético a priori no fenoménico*, sin sacar las debidas consecuencias a nivel metafísico, depende únicamente del arraigado prejuicio "cientista", que lo llevaba a admitir como "conocimiento *pleno iure*, sólo el matemático-geométrico y el de tipo galileano-newtoniano.

Únicamente teniendo esto presente, se entiende por qué Kant dice que no "conocemos" (en el sentido precisado antes) la libertad y que para "conocerla" deberíamos tener una intuición intelectiva (dado que ella no es un fenómeno sino un noumeno), a pesar del hecho de que él dé una definición formal precisa.

La libertad es *independencia* (de la voluntad) *respecto de la ley natural de los fenómenos, es decir, del mecanismo causal*. Lo que equivale a cuanto ya se dijo sobre el "formalismo"; la libertad es el carácter propio de la voluntad que puede ser determinada por la *forma pura de la ley*, sin necesidad del contenido (que está ligado a la ley natural del fenómeno). Esta libertad, que no explica nada en el mundo de los fenómenos y que en la dialéctica de la *razón pura* da lugar a una antinomia insuperable, *en cambio lo explica todo en la esfera moral*: y por esto, nosotros tomamos conciencia de ella *por vía moral*. De modo que Kant concluye: "Luego nadie ha tenido la temeridad de introducir la libertad en la ciencia, si la ley moral, y con ella la razón práctica, no la hubiera conducido a eso, poniéndole ante sus ojos ese concepto".

En conclusión: conocemos *primero* la ley moral (el deber) como "hecho de la razón" y *luego* de esta inferimos la libertad, como su fundamento y su condición. Si, por dar un ejemplo particularmente elocuente, un tirano te impusiera, amenazándote, que testimoniaras falsamente contra un inocente, puede ocurrir que, por temor, cedas y digas lo falso; pero luego, tendrías remordimiento. Tú entiendes muy bien que "debías" decir la verdad, aunque no lo hayas hecho. Y si "debías" decir la verdad, entonces también "podías" (aunque hayas hecho lo contrario). El remordimiento dice precisamente que *debías luego podías*.

El pensamiento kantiano a este respecto puede resumirse así: "Debes, luego puedes" (pero no viceversa). [Textos 7]

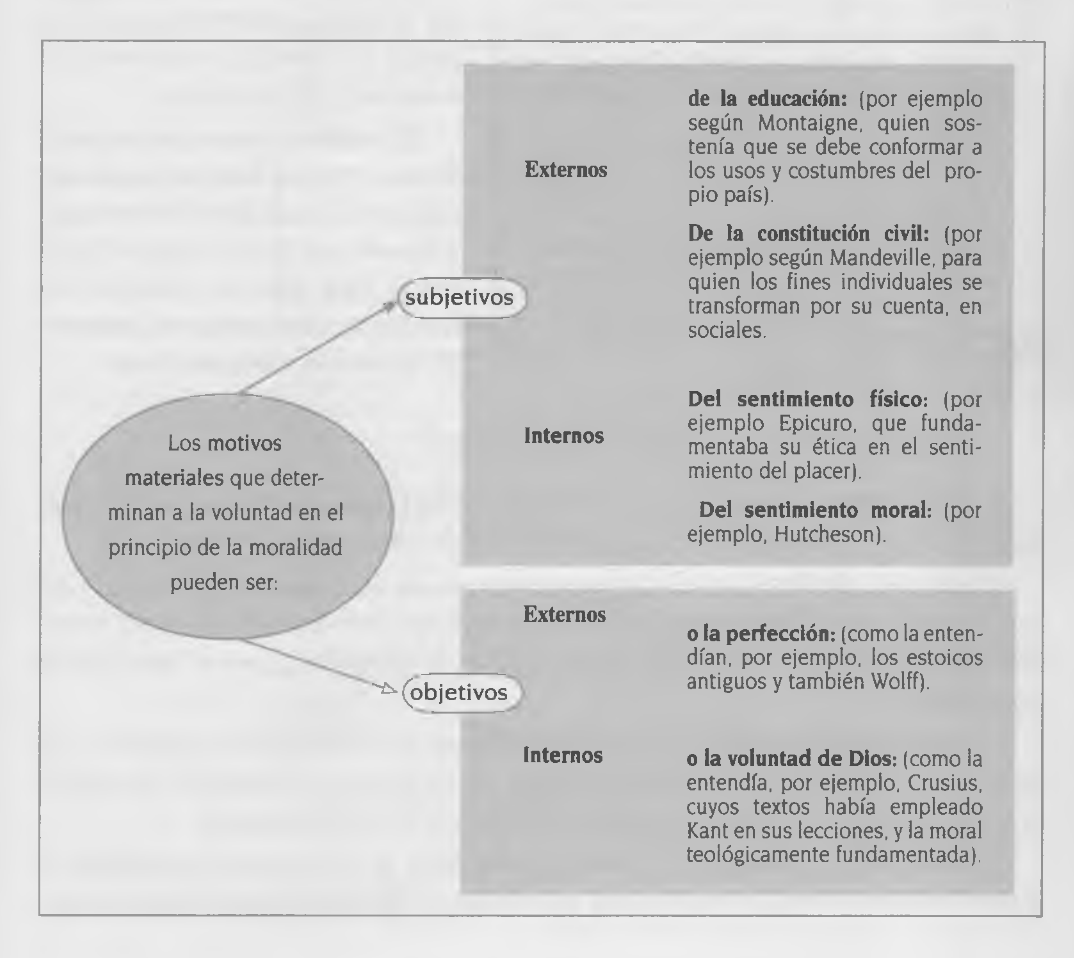
6. El principio de la "autonomía" moral y su significado

Si definimos la libertad como "independencia de la voluntad respecto de la ley natural de los fenómenos" y como "independencia de los contenidos" de la ley moral, tenemos así el sentido "negativo" de la misma (es decir, lo que ella excluye); pero si en cambio añadimos a esta connotación también la posterior, es decir, que la voluntad (independiente) es capaz también de *determinarse por sí misma, de autodeterminarse*, tenemos el sentido "positivo" y específico. Este aspecto positivo de la libertad es lo que Kant llama "autonomía" (=darse a sí mismo la ley). Su contrario es la "heteronomía", es decir, hacer que la voluntad dependa y se determine por algo que es distinto de la ley.

"Libertad", "autonomía" y "formalismo" están ligados inseparablemente.

Esto no significa, entiéndase bien, que la voluntad, autodeterminándose, no se imponga contenidos y que la forma de la ley moral no tenga materia; quiere decir que este *no* pudo sino ser el motivo y la condición determinante.

Todas las morales fundadas sobre "contenidos" comprometen la autonomía de la voluntad, implican una dependencia de la misma en relación con las cosas y por lo tanto con la ley de la naturaleza e implican la ***heteronomía*** de la voluntad. En la práctica, todas las morales de los filósofos anteriores a Kant, medidas con este nuevo metro, resultan "heterónomas" y por ende falaces. Kant piensa que todas las morales heterónomas, de acuerdo con los principios en los que se apoyan, pueden entrar en uno de los casos representados en la tabla que sigue y que incluye todos los casos posibles, salvo el de la ética "formal".



En particular, se debe resaltar que cada tipo de ética que se funda sobre la "búsqueda de la felicidad" es heterónoma, porque introduce fines "materiales" con toda una serie de consecuencias negativas. La búsqueda de la felicidad empaña la pureza de la *intención* y de la voluntad, en cuanto que mira hacia determinados fines (a *lo que* ha de hacerse y no a *cómo* se ha de hacer) y así la condiciona. La búsqueda de la felicidad, como ya se dijo da lugar a los imperativos hipotéticos y no a los categóricos. Toda la ética griega, que era justamente eudemonista, (es decir, orientada a la búsqueda de la *eudaimonía* = felicidad), resulta modificada.

La moral evangélica, en cambio, no es eudemonista, porque proclama la pureza del principio moral (la pureza de intención = la pureza de la voluntad, como ya se dijo).

No debemos actuar para *obtener la felicidad*, sino que debemos actuar *únicamente por el puro deber*. Sin embargo, actuando por el solo deber, el hombre se hace digno de "felicidad", lo que implica *consecuencias muy importantes*, como más adelante se verá.

Libertad. La libertad es el único postulado que puede explicar la existencia de la ley moral, del deber. Nosotros conocemos, *antes de todo*, la ley moral (el deber) como "hecho de la razón", y *después* inferimos de ésta, como su fundamento, la libertad: el hecho que exista un deber me dice por sí mismo que soy libre (de lo contrario, el deber no tendría sentido), y me indica, por tanto, la dimensión no fenoménica de la libertad, *aunque no me permita entenderla cognoscitivamente en su esencia*.

La libertad es la independencia de la voluntad de la ley natural de los fenómenos, *o sea del mecanismo causal*; esta libertad, que no explica nada en el mundo de los fenómenos y que en la dialéctica de la razón pura da lugar a una antinomia insuperable, *explica en cambio todo en la esfera moral*.

7. El "bien moral" y su dimensión universal

Todas las éticas prekantianas procedían a determinar lo que es el "bien moral" y el "mal moral" y de ahí, se deducía la ley moral, prescribiendo buscar el bien y evitar el mal.

Kant, como consecuencia de su formalismo, cambia exactamente los términos del asunto: [...] el concepto de bueno y malo, no se debe determinar *primero* que la ley moral, sino sólo *después de ella*". En síntesis: la ley moral es la que indica y hace el bien moral y no viceversa.

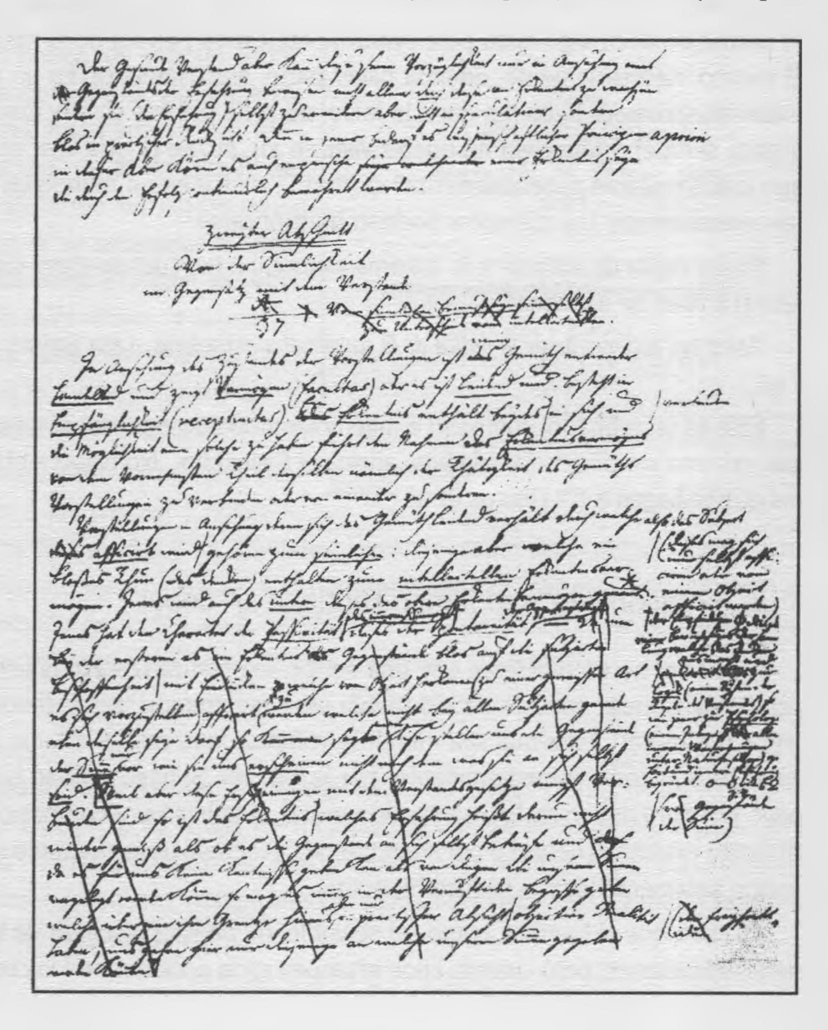
La paradoja deja de ser estridente, si se la piensa en la óptica antes indicada: *es la intención pura o la voluntad pura la que hace bueno lo que ella quiere y no viceversa* (no hay cosa o contenido alguno del que pueda derivarse la intención y la voluntad pura).

Pero, se preguntará alguien, ¿cómo se puede pasar de este riguroso formalismo al actuar concreto? ¿Cómo se puede pasar del imperativo categórico, que no prescribe sino

la forma, a los casos y a los contenidos particulares? ¿De qué modo es posible poner una acción concreta bajo la ley práctica pura (bajo el imperativo)?

Como se ve, el problema que surge es análogo al planteado en la *Crítica de la razón pura* a propósito de la necesidad de encontrar un puente, una forma de mediación entre conceptos puros y datos sensibles. Hemos visto cómo con la doctrina del "esquematismo trascendental" Kant resuelve el problema. Aquí, sin embargo, es más difícil resolverlo, porque se trata de mediar lo *suprasensible* (tales son, en efecto, la ley y el bien moral) y la *acción sensible*.

Como "esquema" Kant usa el concepto de "naturaleza" entendida como el conjunto de leyes que se actúan necesariamente (es decir, sin excepción alguna). Él dice lo que sigue.



Página autógrafa de Kant.

Imaginemos ésta como "tipo" de moral (y usar la ley y la naturaleza como "tipo" de la ley moral, significa usarla a modo de "esquema" o "imagen" para representar análogamente la ley y la naturaleza inteligible). Ahora, tomemos la acción concreta que nos disponemos a realizar y supongamos que la máxima en la que se inspira debiese llegar a ser ley necesaria (o sea, no susceptible de excepción) de una "naturaleza" en la que estuviéramos obligados a vivir. Pues bien, este "esquema" nos revela inmediatamente si nuestra acción es objetiva (moral) o no: en efecto, si resulta que estuviéramos contentos de vivir en ese supuesto mundo en el cual, nuestra máxima resultara ley necesaria (que no se exceptúa) eso significaría que estaba conforme con el deber; si no, no.

Pongamos un ejemplo: *a*) si uno dice algo falso, para evitar una molestia, enseguida se da cuenta de si su comportamiento es o no moral, transformando su máxima (= "me es permitido decir algo falso para evitarme molestias") en ley de la naturaleza, de la que él mismo, necesariamente, debiera hacer parte: efectivamente, en un mundo en el que todos *necesariamente* debieran decir lo falso, no sería posible vivir (y exactamente ese que miente sería el primero en no querer vivir en él). *b*) ¿Se podría vivir en un mundo en el que todos mataran necesariamente? *c*) ¿Podría vivirse en un mundo en el que *todos* robaran *necesariamente*? Los ejemplos podrían multiplicarse.

Yo soy capaz de *reconocer si* la máxima es moral o no, cuando elevo dicha máxima (subjetiva) a nivel de *universalidad*.

"*Mira tus acciones desde la óptica de lo universal y entenderás si son acciones moralmente buenas o no*".

Éste es un refinado, complejo e ingenioso modo de expresar el mismo principio que, con extrema simplicidad verdadera, afirma el Evangelio: "No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti". [Textos 8]

8. El "rigorismo" y el himno kantiano al "deber"

Para Kant no es suficiente que una acción sea realizada *según* la ley, es decir, *conforme* con la ley. En este caso, la acción podría ser simplemente "legal" (hecha *de acuerdo con* la ley) y no "moral". Para que sea moral, la voluntad que está a la base de la acción debe estar determinada "inmediatamente" por la sola ley. Si hago caridad con los pobres, y lo hago por puro deber, realizo una acción moral; si la hago por compasión (que es un sentimiento extraño al deber) o por aparentar ser generoso (que es simple vanidad) hago una acción solamente legal o incluso hipócrita.

Es claro que el hombre, como ser sensible, no puede prescindir de los sentimientos y de las emociones; pero cuando ellos irrumpen en la acción moral la contaminan: incluso

cuando la dirigen hacia el sentido indicado del "deber", son peligrosos, justamente porque se corre el riesgo de que hagan caer la acción moral del nivel *moral* al puramente *legal*, en el sentido que se ha expuesto.

Kant reconoce derecho de ciudadanía, en su ética, a un solo sentimiento: el *respeto*. Sin embargo, se trata de un sentimiento suscitado por la misma ley moral, y por lo tanto, de uno distinto de los otros. En efecto, la ley moral, contrastando las inclinaciones y las pasiones, se impone sobre ellas, derriba la soberbia y la humilla: esto suscita, en la sensibilidad humana, el "respeto" ante tal "poder" de la ley moral. Se trata, como se decía, de un sentimiento *sui generis*, es decir, *de un sentimiento que nace de un fundamento intelectual y racional, en cuanto es suscitado por la razón misma*, "y este sentimiento –precisa Kant– es el único que podemos conocer por completo *a priori* y cuya necesidad podemos conocer".

Frontispicio de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

El respeto, evidentemente, se refiere siempre y sólo a las *personas* y nunca a las *cosas*. Las cosas inanimadas y los animales pueden suscitar amor, temor, miedo, etc., pero nunca respeto. Lo mismo vale para el hombre entendido como "cosa", es decir, en su aspecto fenoménico: podemos amar, odiar y admirar a un genio o a un poderoso, pero el respeto es otra cosa y nace *sólo ante el hombre que encarna la ley moral*.

El respeto, en este sentido, puede ayudar, como "motivo" a que se obedezca la ley moral.

Todo esto explica mejor las características de la ley moral como "deber". Ésta, en cuanto excluye la influencia de todas las inclinaciones sobre la voluntad, expresa una "coacción práctica", de las inclinaciones, una sumisión a las mismas (y por eso, respeto), y se manifiesta, entonces, como "obligatoriedad". En un ser *perfecto*, la ley moral es ley de "santidad", en un ser *finito* es "deber".

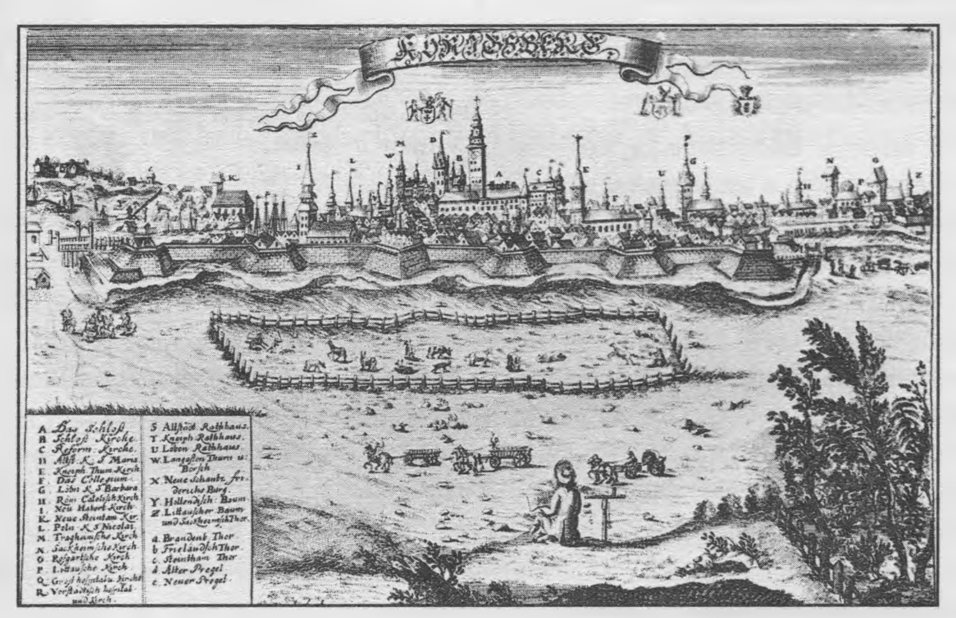
Siendo así las cosas, se entiende que Kant ponga el deber por encima de todo, en cuanto que revela la pertenencia del hombre también al *mundo inteligible*, además de pertenecer al sensible, con todas las consecuencias que le están unidas. [Textos 9]

9. Los postulados y la primacía de la razón práctica

9.1 Naturaleza y significado de los postulados

El mundo inteligible y nouménico, que se escapaba a la razón pura, y que estaba presente sólo como exigencia ideal (Ideas de la razón), resulta ahora accesible *por vía práctica*. La libertad (objeto de la tercera antinomia de la Idea cosmológica) la inmortalidad (del alma) y Dios, en la *Crítica de la razón práctica*, llegan a ser, de simples Ideas (exigencias estructurales de la razón), *postulados*.

Los postulados "no son dogmas teóricos, sino *presupuestos*, de un punto de vista necesariamente práctico; por lo tanto, no amplían el ámbito del conocimiento especulativo, *sino que dan a las Ideas de la razón especulativa en general* (mediante su relación con los principios prácticos) *una realidad objetiva y autorizan conceptos de los cuales, de otro modo, no se podría presumir ni afirmar siquiera su posibilidad*".



Grabado en cobre de J. J. Vogel, que representa una vista panorámica de la ciudad de Königsberg (hoy Kaliningrad), donde nació Kant, hacia finales del siglo XVII.

La fuerza de los postulados está en que tenemos que admitirlos, para poder explicar la ley moral y su servicio. Si no los admitiéramos, no podríamos dar razón de la ley moral. Y como ésta es un "hecho" innegable, así la realidad de los mismos es también innegable y por eso Kant dice que los postulados "dan, en general, *una realidad objetiva* a las Ideas de la razón especulativa".

A continuación, se hace una presentación sintética de los tres postulados.

9.2 La libertad

Hemos visto que la libertad es la condición del imperativo y sale del mismo. Kant habla incluso del imperativo categórico como de una proposición sintética *a priori* que implica estructuralmente la libertad, y por lo tanto como de algo que puede llevar más allá del mundo de los fenómenos.

Pero dice algo más. La categoría de causa, que es un concepto puro, de por sí puede aplicarse al mundo fenoménico (causa entendida en sentido mecanicista) y al mundo nouménico (causa libre). Si la aplicación de la causalidad al noumeno es teóricamente imposible, su aplicación, en el campo moral, a la *voluntad pura* es *posible* y por lo tanto es posible concebir la *voluntad pura como causa libre*.

Así el hombre descubre que pertenece a dos mundos: por un lado, en cuanto fenómeno, el hombre se reconoce como determinado y sujeto a la causalidad mecánica; por otro, en cambio, él se descubre como ser inteligible y libre, en virtud de la ley moral.

Postulados de la razón práctica. Los *Postulados* son *presupuestos* desde un punto de vista necesariamente práctico; por lo tanto no amplían el conocimiento especulativo pero *dan a las Ideas de la razón especulativa en general una realidad objetiva y autorizan conceptos de los cuales no se podría ni siquiera suponer su posibilidad, de otro modo*. Estos postulados, sin los cuales no se podría dar razón de la ley moral, corresponden a las tres ideas de la razón pura y son:

1) La *libertad*, postulada por el hecho de que es posible concebir la *voluntad pura como causa libre*: una misma acción puede ser producida por una causa libre y por lo mismo nouménica y desplegarse a un tiempo de acuerdo con las leyes de la necesidad fenoménica.

2) La *existencia de un Dios omnisciente y omnipotente*, postulada por la adecuación de la felicidad del hombre a sus méritos y a su grado de virtud.

3) La *inmortalidad* del alma, postulada en el sentido de una aproximación siempre más allá a la santidad, porque la *santidad* requerida por el sumo bien, siendo la perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral, sólo puede alcanzarse por un proceso al infinito.

Y nada impide que una misma acción, en cuanto pertenece a la esfera de la sensibilidad, resulte condicionada mecanicístamente y determinada necesariamente en su realización y que, sin embargo, en cuanto causada por un agente que pertenece al mundo inteligible, pueda pertenecer también al mundo inteligible, tener como su fundamento una causalidad sensiblemente incondicionada y ser, por lo tanto, pensada como libre". (Nada impide, en otros términos, que una misma acción pueda ser producida por una causa libre, y por lo mismo nouménica, y desarrollarse de acuerdo con la ley de la necesidad en dimensión fenoménica).

9.3 La existencia de Dios

La existencia de Dios es recuperada a nivel de "postulado" del siguiente modo. La virtud (que es el ejercicio y la actuación del deber) es el "bien supremo". Sin embargo, ella no es el bien en su plenitud e integridad. Ésta es sólo aquella a la que se añade la felicidad que le incumbe por su misma naturaleza de virtud. La virtud, junto con la felicidad que le compete forman el "bien supremo". Ahora bien, la búsqueda de la felicidad no genera nunca la virtud (porque hace que la moral caiga en el eudemonismo, por las razones que ya se han visto), pero tampoco la búsqueda de la virtud genera la felicidad. Por lo menos así sucede en *este* mundo, que no es gobernado por las leyes morales sino por la leyes mecánicas.

Sin embargo, la búsqueda de la virtud hace dignos de felicidad, y ser dignos de felicidad y no ser felices es un absurdo. Este absurdo se supera *postulando* un mundo inteligible y un Dios omnisciente y omnipotente, que adecue la virtud a los méritos y al grado de virtud.

En otros términos: la ley moral me ordena ser virtuoso; y esto me hace digno de felicidad; justamente por eso es lícito *postular* la existencia de un Dios que haga corresponder, en *otro* mundo, la felicidad que le compete al mérito y que no se realiza en *este* mundo. (Sin este postulado, se tendría una situación absurda, contraria a la razón).

9.4 La inmortalidad del alma

La inmortalidad del alma es postulada de la siguiente manera. El sumo bien requiere la "perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral". Y esto nos es ordenado por el imperativo. Pero tal "adecuación de la voluntad a la ley moral" es la santidad. Ahora bien, porque ésta *a*) es requerida categóricamente, y *b*) nadie en *este* mundo la puede realizar "ella podría encontrarse sólo en un proceso al infinito" es decir, en un progreso que va

poco a poco acercándose a la "completa adecuación". "Pero tal progreso infinito –escribe Kant– sólo es posible presuponiendo una existencia y una personalidad del ser razonable mismo que perdure hasta el infinito: y esto toma el nombre de "inmortalidad del alma".

Éste es un modo un tanto obsoleto de concebir la inmortalidad y la vida eterna (el paraíso): es decir, no como una condición estática, en cierto sentido, o por lo menos sin proceso, sino precisamente como un incremento y un progreso infinitos. La inmortalidad y la otra vida son, para Kant, una aproximación –siempre más allá a la santidad–, un continuo crecimiento en la dimensión de la santidad.

9.5 La primacía de la razón práctica

La razón práctica ha llenado las exigencias de la razón pura que eran las Ideas y les ha dado una "realidad moral"; no resulta contrapuesta a la razón pura, sino sobrepuesta a la misma o mejor, sobreordenada. Lo contrario es impensable, porque –escribe Kant– "todo interés, en último análisis es práctico y también el de la razón especulativa es perfecto sólo condicionalmente y en el uso práctico".

La *Crítica de la razón pura* adquiere su exacto significado sólo a la luz de la *Crítica de la razón práctica*, que es la más sugerente y apasionante obra de Kant. [Textos 10]

KANT
LA "CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA"

OBJETIVO PRINCIPAL

Mostrar que la RAZÓN PURA
es capaz de determinar por sí sola (libremente) a la VOLUNTAD,
sin la intervención de impulsos sensibles:
sólo en estos casos pueden existir LEYES MORALES *(universales).*

↓

Sólo los IMPERATIVOS CATEGÓRICOS
pueden ser leyes morales (deberes universales):
ellos son reglas prácticas objetivas que valen independientemente de todas las condiciones subjetivas accidentales que se pueden encontrar en un ser racional

↓

Mientras que la *materia* de un imperativo categórico es el objeto de la voluntad,
la esencia del imperativo mismo (del deber) consiste en su
valor en virtud de la FORMA DE LA LEY,
y su formulación más apropiada es:

↓

"Actúa de modo que la máxima (la regla práctica subjetiva) de tu voluntad, pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal (regla práctica objetiva)".

(Proposición *sintética a priori* capaz de determinar objetivamente a la voluntad)

↓

LA ESENCIA DE LA LEY MORAL ES, POR TANTO,
LA ADECUACIÓN DE LA VOLUNTAD A LA FORMA DE LA LEY MORAL (DEL DEBER)
Y EL RESPETO POR EL DEBER MISMO

RESPETO:
único sentimiento racional puro, cognoscible *a priori*

↓

La existencia de la ley moral,
que determina el concepto del bien
es un *hecho de la razón*
y sólo se explica si se *postula*
la LIBERTAD:
nosotros adquirimos conciencia de la libertad
porque tenemos, *antes que nada,*
conciencia del deber.

LIBERTAD
en sentido *negativo*:
independencia de la voluntad respecto de la ley natural de los fenómenos.

LIBERTAD
en sentido *positivo*:
capacidad de la voluntad independiente para *autodeterminarse.*
(AUTONOMÍA)

↓

Las tres Ideas de la razón teorética pura llegan a ser, pues, en la razón práctica pura
tres POSTULADOS: 1) *libertad* 2) *existencia de Dios* 3) *inmortalidad del alma*
presupuestos prácticos necesarios que no amplían el conocimiento especulativo,
sino que confieren realidad objetiva a la Idea de la razón especulativa pura.

RESPUESTA AL PROBLEMA INICIAL

La RAZÓN *puede y debe determinar a la* VOLUNTAD,
de modo puro según la LEY MORAL,
es decir, según la proposición sintética a priori
del imperativo categórico fundado sobre la LIBERTAD.

IV. La "Crítica del juicio"

La posibilidad de mediación entre los dos mundos: el fenoménico y el nouménico → § 1

√ En la *Crítica del juicio*, Kant se propuso la tarea de mediar entre los dos mundos, fenoménico y nouménico, y de aprehender, en cierta medida, la unidad aunque afirmando que tal mediación *no* es de carácter cognoscitivo. El fundamento que permite el paso del dominio de la naturaleza al dominio de la libertad, es una tercera facultad que, estrechamente relacionada con el *sentimiento puro*, Kant concretó como intermedia entre el entendimiento (en cuanto facultad cognoscitiva) y razón (en cuanto facultad práctica) y la llamó *facultad del juicio*.

El juicio puede ser determinante o reflexionante → § 2

√ El juicio que en general es la facultad de subsumir el "particular" en lo "universal" puede ser *determinante* cuando se dan ya sea lo particular, o lo universal y el objeto entonces está determinado cognoscitivamente, o también *reflexionante*, cuando sólo es dado lo particular y falta una ley universal y objetiva a la cual referirlo. Ahora bien, el principio-guía *a priori* que en cada juicio reflexionante permite salir de lo particular a lo universal "buscado" es *la hipótesis de la finalidad de la naturaleza*, de acuerdo con una unidad *como la hubiera podido establecer un entendimiento divino*. Y es posible encontrar el finalismo en la naturaleza, de dos modos: reflexionando sobre la *belleza* (juicio estético), o reflexionando sobre el *ordenamiento* de la naturaleza (juicio teleológico).

El juicio estético está en relación con nuestro sentimiento del placer → § 3

√ El juicio estético, o de gusto, versa sobre lo *bello*, que para Kant es la propiedad que nace de la relación de los objetos proporcionados a nuestro sentimiento de placer y que *nosotros* atribuimos a los objetos mismos. Lo bello implica cuatro características:

a) *Un placer desinteresado.*

b) *Un placer universal (subjetivo) y sin concepto.*

c) *La forma de la finalidad* de un objeto, entendida como *idea de un acuerdo casi intencional de las partes con un todo armónico.*

d) *Un placer necesario subjetivo.*

El fundamento del juicio estético es el *libre juego armónico que el objeto produce en nuestras facultades espirituales*: es la armonía, producida por el objeto, entre fantasía y entendimiento.

Lo sublime implica la representación de lo ilimitado → § 4

√ *Lo sublime* es afín a lo bello, porque agrada también él, por sí mismo. Pero mientras que lo bello se refiere a la *forma* del objeto, caracterizada por *la limitación* y produce un placer positivo, lo sublime se refiere en cambio a lo que es *informe* e implica la representación de lo *ilimitado*, suscitando un placer negativo, porque el ánimo es alternativamente atraído y recha-

zado por el objeto. Lo sublime no está *en las cosas sino en el hombre*, quien, en el sentimiento de lo sublime es incitado a abandonar la sensibilidad y a ocuparse de las Ideas que contienen una finalidad superior.

√ En el juicio teleológico se considera la finalidad de la naturaleza. No sabemos como es la naturaleza en sí, y sin embargo *se da en nosotros una tendencia irrefrenable a considerarla como organizada finalísticamente*, como producida, intencionalmente por un entendimiento superior. Según los principios de la razón –y esta es la conclusión de la *Crítica del juicio*– hay suficientes motivos para considerar al hombre como *fin último de la naturaleza en la tierra y todas las otras cosas naturales como un sistema finalizado con miras al hombre*. Esta fue la obra que ejerció mayor influencia en los contemporáneos de Kant y también sobre la siguiente generación.

En el juicio teleológico se considera la finalidad de la naturaleza → § 5

1. La posición de la tercera "crítica" en relación con las dos precedentes

La *Crítica de la razón pura* se ocupó de la facultad teorética, es decir, del aspecto cognoscitivo de la razón humana, concluyendo que la esfera que ella domina es la de la experiencia (real o posible) que es la de los fenómenos. El entendimiento humano impone las leyes a los fenómenos y aquellos regulados por las leyes del entendimiento, forman la naturaleza. Esta naturaleza se caracteriza por la causalidad mecánica y la necesidad, que les imprime el entendimiento.

La *Crítica de la razón práctica* dio comienzo a un diverso tipo de legislación, caracterizada por la *libertad*; pero esta legislación se explica en un ámbito no teórico sino práctico.

Por lo tanto, el dominio de la razón pura no puede representarnos sus objetos como cosas en sí, sino como fenómenos; el dominio práctico puede presentarnos sus objetos como cosas en sí (suprasensibles) pero no los puede conocer teoréticamente: a las cosas en sí y a los fenómenos podemos darles sólo realidad práctica.

Es claro que esta "ruptura·" entre "fenómeno" y "noumeno" debiera atormentar a Kant, tanto más que:

a) Él había concedido, en la primera *Crítica* (así fuera con una serie de cautelas y distinciones) que la cosa en sí es el sustrato nouménico del fenómeno (pensable, aunque no cognoscible).

b) En la segunda *Crítica* había concedido la accesibilidad por vía práctica.

En la *Crítica del juicio*, él se propone la tarea de intentar una mediación entre los dos mundos y de captar, de alguna manera, la unidad y su fundamento, aunque confirmando con constancia que esta mediación *no* podrá ser de carácter "cognoscitivo" y "teorético".

Este fundamento es una tercera facultad que Kant individua como intermedio entre el entendimiento (=facultad cognoscitiva) y la razón (=facultad práctica) y que llama *facultad del "juicio"*, que se manifiesta estrechamente ligada con el *sentimiento puro*.

2. "Juicio determinante" y "juicio reflexionante"

Según Kant, el juicio en general, es la facultad de subsumir lo "particular" en lo "universal", es decir, la facultad de pensar lo particular como contenido en el universal. Respecto de esto, se dan dos casos posibles.

1) En un primer caso, pueden ser dados tanto el "particular" como el "universal". Siendo así, el juicio que opera la subsumisión del particular (ya dado) en el universal (también dado) es *determinante*. Todos los juicios de la *Crítica de la razón pura* son *determinantes*, porque son datos ya sea el particular (el múltiple sensible) o el universal (las *categorías* y los *principios a priori*). Kant denomina a este juicio "determinante" porque *determina teóricamente* el objeto (lo constituye como objeto).

2) También puede ser dado *sólo el* "particular" y "lo universal" es para *buscar* y precisamente el juicio lo *debe encontrar*. En tal caso, el juicio se llama "reflexionante", porque este "universal que se debe encontrar", no es una ley *a priori* del entendimiento sino, como dice, Kant, deriva de un "principio de la *reflexión* sobre los objetos por los cuales *objetivamente* no falta de hecho una ley". Nótese que "reflexión" asume aquí un sentido técnico: porque, para Kant, significa comparar y unir entre sí representaciones y ponerlas en relación con nuestra facultad de conocimiento.

Este principio "universal" de la reflexión es, como se verá, distinto del universal del entendimiento y es análogo al de las Ideas de la razón: *consiste en la Idea de finalidad*.

Fíjese, además, que mientras en el juicio determinante los datos particulares son los que da la sensibilidad, y por lo tanto, datos informes que son "formados" por las categorías, en el juicio reflexionante los datos son sustituidos por los objetos ya determinados por el "juicio determinante" o teorético. Entonces podremos decir que el "juicio reflexionante" reflexiona sobre estos objetos *ya teoréticamente determinados* (sobre las representaciones de estos objetos) a *fin de "encontrar" y "reencontrar" el acuerdo entre ellos y con el sujeto* (con sus facultades cognoscitivas y con sus exigencias morales, de modo especial con la libertad).

En el juicio reflexionante captamos las cosas como en armonía las unas con las otras y también en armonía con nosotros.

Decíamos que lo universal propio del juicio reflexionante *corresponde a las Ideas de la razón y a su uso regulativo*. En efecto, en los juicios singulares reflexionantes, para poder elevarse de lo particular a lo universal que es "para encontrar" (es decir, que está por encontrarse la unidad en la que se recogen los diversos objetos y los distintos casos), se necesita de un principio-guía *a priori* que, según Kant, no es otro que la *hipótesis de la finalidad de la naturaleza*, en sus múltiples casos y manifestaciones, o mejor, en la consideración de la naturaleza y de todo lo que en ella ha quedado indeterminado por nuestro entendimiento según una unidad –precisa Kant– *como la que hubiera podido establecer un entendimiento divino*.

Considerada desde este punto de vista, es decir como la realización del proyecto de una mente divina, es evidente que toda la realidad de la naturaleza, y en particular todos los acontecimientos que nos parecen contingentes, se manifiestan bajo una luz totalmente distinta, es decir, bajo la luz de un *propósito* y de un *fin*.

De este modo, el concepto de fin, que había sido excluido en la *Crítica de la razón pura*, entra de nuevo en la filosofía kantiana en esta fórmula del "juicio reflexionante", bastante sugestiva, por otro lado. El concepto de fin no es teorético sino algo que se radica en una necesidad y en una instancia estructural del sujeto.

Sin embargo, aun en estos límites, el juicio reflexionante "proporciona el concepto intermediario entre el concepto de *naturaleza* y el de *libertad*" porque la finalidad hace que la naturaleza pierda la rigidez mecanicista y hace posible el acuerdo con la libertad.

Bello. Es lo expresado en el juicio estético. Para Kant, lo bello no es una propiedad objetiva de las cosas sino la propiedad que nace de la relación entre el objeto y el sujeto, de la relación de los objetos conmensurados con *nuestro* sentimiento del placer y que nosotros les atribuimos a los objetos. Con base en las cuatro categorías (cualidad, cantidad, relación y modalidad) lo bello, en cuanto es aquello que agrada según el juicio de gusto, implica cuatro características; lo bello en efecto es:

a) *Lo que agrada sin interés*, no ligado al placer de los sentidos ni a la utilidad económica, ni tampoco al bien moral.

b) *Lo que agrada universalmente (subjetivamente) y aconceptualmente*: esto vale *para todos los hombres* pero su universalidad no es de carácter conceptual cognoscitivo.

c) *La forma de la finalidad* de un objeto, en cuanto este último es percibido sin la representación de un propósito: se trata de la idea misma de la finalidad en su aspecto formal y subjetivo, entendida *como idea de las partes en un todo armonioso*.

d) Lo que es reconocido aconceptualmente como objeto de un *placer necesario*, en el sentido de una necesidad *subjetiva*, que se impone a todos los hombres pero no lógicamente.

Podemos encontrar el finalismo en la naturaleza de dos maneras diferentes, aunque estén relacionadas entre sí:

a) Reflexionando sobre la *belleza*.
b) Reflexionando sobre el *ordenamiento* de la naturaleza.

De ahí la distinción kantiana de dos tipos de "juicio reflexionante":

a) El juicio estético.
b) El juicio teleológico.

3. El juicio estético

Es evidente que hay juicios estéticos. Ante la existencia de este juicio, se plantean dos problemas: 1) en primer lugar, establecer lo que sea propiamente *lo bello*, tal como se manifiesta en él, 2) en segundo lugar, remontar al fundamento que lo hace posible. La solución kantiana a los dos problemas, es la siguiente:

1) Lo bello, para kant, no puede ser una propiedad objetiva de las cosas (lo bello ontológico), sino que nace de una relación entre objeto y sujeto: es la propiedad que nace de la relación de los objetos conmensurados con *nuestro* sentimiento del placer y que nosotros atribuimos a los objetos mismos.

L*a imagen* del objeto referida al *sentimiento* de placer, conmensurada con él y valorada por él, da lugar al juicio de gusto. Bello es, por lo tanto, lo que agrada de acuerdo con el juicio de gusto, y esto implica cuatro características que Kant deduce de las cuatro clases de categorías:

a) Bello es el objeto de un "placer sin interés". Referirse a placer sin intereses, significa hablar de un tipo de placer que no está ligado al placer vulgar de los sentidos ni a lo útil económico, ni al bien moral.
b) Bello es aquello "que agrada universalmente sin concepto". El placer de lo bello es universal, porque vale *para todos los hombres* y por eso se diferencia de los gustos individuales; pero esta universalidad no es de carácter cognoscitivo. Se trata por lo tanto de una universalidad subjetiva, en el sentido de que vale para cada sujeto (conmensurada al sentimiento de cada uno).
c) "La belleza es la *forma de la finalidad* de un objeto percibido sin la representación de un propósito".

d) "Lo bello es lo que es reconocido, sin concepto, como objeto de un placer *necesario*". Se trata, obviamente (como en el caso de la universalidad) no de una necesidad lógica sino *subjetiva*, en el sentido de que se trata de algo que *se impone a todos los hombres*.

2) Resuelto el primer problema, volvamos al segundo: ¿cuál es el fundamento del juicio (reflexionante) estético?

Es el "libre juego y la armonía de nuestras facultades espirituales" (entre la fantasía y el entendimiento) que el objeto produce en el sujeto. El juicio de gusto es, pues, el efecto de este libre juego de las facultades cognoscitivas.

Sublime. Lo sublime es afín a lo bello, porque también *agrada por sí mismo*. La diferencia fundamental consiste en que lo *bello* mira a la *forma* del objeto, caracterizada por la *limitación* mientras que lo sublime mira incluso a lo *informe* que conlleva la representación de lo *ilimitado*.

Además, mientras lo bello produce un placer positivo, lo sublime suscita un placer negativo, porque el ánimo está alternativamente atraído y rechazado por el objeto: el placer de lo sublime no es alegría positiva, sino constante maravilla y estimación.

Al representarse lo sublime, el ánimo tiende a la conmoción, mientras que al representarse lo bello, goza de una serena contemplación.

Lo sublime *no está en las cosas sino en el hombre* y es de dos clases:

a) Sublime matemático, dado por lo infinitamente grande.

b) Sublime dinámico, dado por lo infinitamente *poderoso*.

Frente a lo infinitamente grande, (océano, cielo, etc.), o a lo infinitamente poderoso (terremotos, volcanes, etc.), el hombre se descubre pequeño y como aplastado, pero también superior al mismo, porque lleva en sí la idea de la razón que son ideas de la totalidad absoluta. En el sentimiento de lo sublime, el ánimo es estimulado a abandonar la sensibilidad y a ocuparse de las Ideas que contienen una finalidad superior.

Así se comprenden bien las conclusiones de Kant: "Este juicio puramente subjetivo (estético) sobre el objeto, o sobre la representación por la que el objeto es dado, precede al placer por el objeto, y es el *fundamento* de este placer por *la armonía de nuestras facultades de conocer*; mas esta universalidad de las condiciones subjetivas del juicio sobre los objetos, no puede dar más que *valor universal subjetivo a la satisfacción* que referimos a la representación del objeto que llamamos bello". [Textos 11]

4. La concepción de lo sublime

Lo sublime es afín a lo bello, porque también él *agrada por sí mismo* y presupone un "juicio reflexionante".

La diferencia está en el hecho de que lo bello mira a la forma del objeto y la forma se caracteriza por la limitación (determinación), mientras que lo sublime mira igualmente a lo que es informe y que implica la representación de lo ilimitado.

Además, lo bello produce un placer positivo, mientras que lo sublime produce un placer negativo: "Lo sublime no puede unirse a lo atractivo – escribe Kant–; y como el ánimo no es sólo atraído por el objeto, sino que es atraído y rechazado simultáneamente, el placer de lo sublime no es tanto una alegría positiva sino una constante maravilla y estimación, es decir, amerita que se llame un placer negativo".

En fin, al representarse lo sublime, el ánimo tiende a la conmoción, al simbolizarse lo bello, "goza de una serena contemplación".

Pero lo sublime *no está en las cosas sino en el hombre.*

Lo sublime es de dos especies: matemático y dinámico; el primero es originado por lo inmensamente grande, el segundo, por lo infinitamente poderoso. Ante la primera (océano, cielo, etc.), o a lo segundo (terremotos, volcanes, etc.), el hombre se siente pequeño y aplastado, pero por otra parte, se descubre superior a lo infinitamente grande o poderoso de carácter *físico* en cuanto lleva en sí las Ideas de la razón, que son de totalidad absoluta y están por encima de lo que inicialmente parecía sobrepasar al hombre mismo.

La definición de sublime más apropiada es la siguiente: "Es aquello que, por el sólo hecho de poderlo pensar, atestigua una facultad del ánimo superior a cualquier medida de los sentidos". [Textos 12]

5. El juicio teleológico y las conclusiones de la "Crítica del juicio"

La finalidad del juicio estético es aquella "sin propósito", es decir, una finalidad para el sujeto (en efecto, el objeto parece hecho a propósito para el sujeto, con el objetivo de poner armónicamente en movimiento sus facultades). En cambio en el juicio teleológico se considera la finalidad de la naturaleza.

Ésta es la parte más difícil de la tercera *Crítica* porque muchas consideraciones de Kant lo llevarían a conclusiones metafísicas que él rechaza a causa de los prejuicios que tiene luego de la primera *Crítica*.

Las conclusiones de Kant son las siguientes:

No sabemos cómo es la naturaleza en sí, pues sólo conocemos fenoménicamente. Sin embargo, no podemos menos que pensarla organizada finalísticamente, *dado que en nosotros hay una tendencia irrefrenable a considerarla de esa manera*.

Más aún, Kant admite incluso que algunos productos de la naturaleza física (los organismos) no se pueden explicar por las leyes puramente mecánicas y exigen "una ley de causalidad diversa por completo", es decir la causalidad finalista.

Finalidad de la naturaleza. Para Kant, la finalidad es en general el acuerdo formal entre la existencia de una cosa y su fin (material) posible; no se trata, por tanto, de una propiedad del objeto, sino de un concepto *a priori* que tiene origen solamente en el Juicio reflexionante. Ahora, según la estructura particular de la facultad cognoscitiva humana, se puede juzgar como posible un fin intencional de toda la naturaleza solamente pensando en una causa que actúe intencionalmente, pensando, por tanto, en un ser que cree de modo similar a la causalidad de un entendimiento: es éste un *principio subjetivo que sirve* precisamente *sólo para un juicio reflexionante* que es, en particular, el *juicio teleológico* (de *télos*, "fin", propósito).

Sin embargo, la extensión del finalismo a *toda* la naturaleza no es posible desde el punto de vista cognoscitivo. Kant encuentra la solución precisamente en el *juicio teleológico*, entendido como simple "juicio reflexionante".

Kant, sin embargo, reconoce a la consideración teleológica un uso regulativo *heurístico*, es decir, válido "para buscar las leyes particulares de la naturaleza".

Pero la conclusión de la *Crítica del juicio* es que el propósito de la naturaleza es la realización del fin moral del hombre: "Hay motivos suficientes, de acuerdo con los principios de la razón [...] para pensar al hombre *como fin último de la naturaleza en la tierra, de modo que respecto del mismo todas las otras cosas naturales constituyen un sistema de fines*".

Sin el hombre, el mundo sería un desierto vacío: sólo la "voluntad buena" constituye un fin último.

Esta fue la obra que más influyó en los contemporáneos de Kant, y aun en la generación siguiente.

KANT

LA "CRÍTICA DEL JUICIO"

OBJETIVO PRINCIPAL	*Individuar el posible fundamento de la* MEDIACIÓN *entre el* MUNDO FENOMÉNICO *(dominio de la razón especulativa) y el* MUNDO NOUMÉNICO *(dominio de la razón práctica).*

REFLEXIÓN
Comparación y conjunción de representaciones entre sí y con las facultades cognoscitivas humanas, con base en un concepto.

A diferencia de los juicios *determinantes* en los JUICIOS REFLEXIONANTES se da sólo lo "particular" (conceptos ya determinados).
Mientras que lo "universal" que ha de encontrarse se fundamenta no en una función *a priori*, sino en Idea regulativa, análoga a las Ideas de la razón especulativa pura.

JUICIOS DETERMINANTES:
proposición que opera la subsumisión de lo particular (dado por la intuición sensible) en lo universal (dado por las estructuras trascendentales): es el juicio constitutivo del conocimiento.

LA IDEA DE LA FINALIDAD DE LA NATURALEZA
SEGÚN UNA UNIDAD COMO LA HABRÍA PODIDO ESTABLECER UN ENTENDIMIENTO DIVINO
El finalismo de la naturaleza puede encontrarse de dos modos:

en el objeto
(finalidad con propósito).

en el sujeto
(finalidad sin propósito).

reflexionando sobre la *belleza*
JUICIO ESTÉTICO

reflexionando sobre el *ordenamiento de la naturaleza:*
JUICIO TELEOLÓGICO:
en el hombre hay una tendencia irrefrenable a considerar la naturaleza como *finalísticamente organizada.*

versa sobre
la limitación de la forma
(placer positivo).

versa sobre
lo informe, lo ilimitado
(placer negativo).

LO BELLO,
entendido como objeto de placer:
1) Desinteresado
2) Aconceptual
3) Sin propósito
4) Necesario

LO SUBLIME,
en el que el ánimo es alternativamente atraído y rechazado por el objeto.
Dos especies.

1) Lo *sublime matemático*: dado por lo infinitamente grande.
2) Lo *sublime dinámico*: dado lo infinitamente potente.

se fundamenta en el libre juego y la armonía que el objeto produce entre la fantasía y el entendimiento del sujeto.

RESPUESTA AL PROBLEMA INICIAL	*El concepto regulativo de* FIN *es intermedio entre el concepto constitutivo de* NATURALEZA *y el concepto práctico de* LIBERTAD: *la finalidad hace que la naturaleza (mundo fenoménico) pierda su rigidez mecanicista y hace posible su acuerdo con la libertad (con el mundo nouménico).*

V. *Conclusiones: "El cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí" como clave espiritual de Kant hombre y pensador*

Conclusiones sobre Kant
→ § 1

√ Las dos cosas que más admiraban a Kant eran el cielo estrellado y la ley moral. Él dice que no debe buscarlas fuera del alcance de su vista ni debe presuponerlas; las ve ante él y las reconoce con la conciencia de la existencia.

En conclusión, para Kant, el destino del hombre es el infinito: con esta posición se comienza a dejar la Ilustración para llegar a los umbrales del Romanticismo que precisamente estará proyectado hacia el infinito.

1. La admiración de Kant por el cielo estrellado y la ley moral

Hemos aludido a la afirmación emblemática de Kant que nos dice que las dos cosas que más lo admiraban eran el cielo estrellado y la ley moral. Ahora es el momento de leer el pasaje entero a guisa de conclusión.

"Dos cosas me llenan el ánimo de admiración y de respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí. No tengo que buscar estas dos cosas fuera del alcance de mi vista, envueltas en tinieblas, y en lo trascendente; tampoco me veo obligado simplemente a suponerlas: las veo ante mí y las vinculo de inmediato con la conciencia de mi existencia. La primera parte del lugar que ocupo en el mundo sensible externo y extiende los vínculos en que me encuentro hasta magnitudes inconmensurables, a mundos que están sobre mundos y a sistemas de sistemas; y además de esto, a los tiempos sin frontera de su movimiento regular, de su origen y su duración. La segunda parte de mi "yo" invisible, de mi personalidad; y me representa en un mundo que posee una infinitud verdadera, pero que sólo, es perceptible para el intelecto, y con el cual (y por eso, al mismo tiempo, con todos aquellos mundos visibles) me reconozco en una conexión no simplemente accidental, como en el primer caso, sino universal y necesaria. La primera visión –un conjunto innumerable de mundos– aniquila, por así decirlo, mi importancia de criatura animal, que tendrá que devolver la materia con la que está hecho al planeta (un simple punto en el universo), después de haber sido dotada por corto tiempo (no se sabe cómo) de fuerza vital. La segunda visión, por el contrario, enaltece infinitamente mi valor, en cuanto valor de una inteligencia, gracias a mi personalidad, en la que la ley, moral me revela una vida independiente de la animalidad, y hasta del mundo sensible en su inte-

gridad: por lo menos, en lo que se puede deducir del destino final de mi existencia en virtud de esta ley; este destino no está limitado a las condiciones y al ámbito de esta vida, sino que llega hasta el infinito".

Y así, para Kant, en hombre que en la *Razón pura* se revelaba como ser fenoménico, finito, pero dotado (como razón) *de una apertura estructural al infinito* (*las Ideas*) y de una necesidad no eliminable del mismo, en la *Razón práctica* (de la que se tomó el texto propuesto anteriormente), se revela también como *efectivamente orientado al infinito*.

Entonces, el destino del hombre es el infinito.

Con estas posiciones se nos prepara ahora para trascender los horizontes de la Ilustración y se llega hasta los umbrales del Romanticismo, que estará orientado por completo, en su poesía y en su filosofía, precisamente hacia el infinito.

KANT

Crítica de la razón pura

I. EL PROBLEMA GENERAL DE LOS JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI Y DE SU FUNDAMENTO

El conocimiento científico se fundamenta sobre juicios universales necesarios y amplificativos del conocimiento. Ahora bien, sólo los juicios sintéticos a priori *reúnen todas las condiciones requeridas. El problema que se plantea es, pues ¿cómo son posibles los juicios sintéticos* a priori? *Resolver este problema es también aclarar: ¿es posible la metafísica como ciencia?*

1.1 La diferencia entre juicios analíticos, juicios sintéticos *a posteriori* y juicios sintéticos *a priori*

a. Los varios tipos de juicios

En todos los juicios en que se concibe la relación de un sujeto a un predicado (considerando sólo los juicios afirmativos, pues en los negativos es más fácil hacer después la aplicación), esta relación es posible de dos maneras: o el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido en él (de un modo tácito) o B es completamente extraño al concepto A, si bien se halla enlazado con él. En el primer caso llamo al juicio *analítico*, en el segundo *sintético*.

b. Los juicios analíticos

Los juicios analíticos (afirmativos), son, pues, aquellos en que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por *identidad*; *y aquéllos* al contrario, cuyo enlace es sin identidad, deben llamarse *juicios sintéticos*. Podríase también llamar a los primeros, *juicios explicativos* y a los segundos, *juicios extensivos*, por la razón de que aquéllos no añaden nada al concepto del sujeto por el predicado, sino que solamente lo descomponen al sujeto en conceptos parciales comprendidos y concebidos (aunque tácitamente) en el mismo, mientras que por el contrario los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era en modo alguno pensado en aquél y que no se hubiera podido extraer por ninguna descomposición. Cuando digo, por ejemplo: "todos los cuerpos son extensos", es un juicio analítico, porque no tengo que salir del concepto de cuerpo para hallar unida a él la extensión,)

sólo tengo que descomponerlo, es decir, sólo necesito hacerme consciente de la diversidad que pensamos siempre en dicho concepto para encontrar el predicado; es por tanto un juicio analítico. Al contrario, cuando digo: "todos los cuerpos son pesados", el predicado es algo completamente distinto de lo que yo en general pienso en el simple concepto de cuerpo. La adición de tal atributo da, pues, un juicio sintético.

c. Los juicios sintéticos *a posteriori*

Los juicios de la experiencia como tales, son todos sintéticos. Porque sería absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, pues para formarle no necesito salir de mi concepto y por consiguiente no me es necesario el testimonio de la experiencia. Que un cuerpo es extenso, es una proposición *a priori* y no un juicio de la experiencia porque antes de dirigirme a la experiencia, tengo ya en mi concepto todas las condiciones del juicio; sólo me resta según el principio de contradicción, sacar el predicado del sujeto y al mismo tiempo llegar a ser consciente de la necesidad del juicio, necesidad que nunca puede suministrarme la experiencia. Al contrario, aunque yo no incluya en el concepto de cuerpo en general el predicado "pesado" designa, sin embargo, aquel concepto un objeto de la experiencia por medio de una parte de la experiencia total, a la cual puedo aún añadir otra parte de la misma como perteneciente a ella. Puedo reconocer antes analíticamente el concepto de cuerpo por las propiedades de extensión, impenetrabilidad, forma, etc., etc., las cuales son todas ellas pensadas en este concepto. Mas si extiendo mi conocimiento y vuelvo a observar la experiencia que me ha proporcionado el concepto de cuerpo, hallo enlazada constantemente con todas las anteriores propiedades la de pesadez, y añado por lo tanto sintéticamente este predicado a aquel concepto. Luego mediante la experiencia se funda la posibilidad de la síntesis del predicado "pesado" con el concepto de cuerpo, porque ambos conceptos, aunque en verdad no están contenidos el uno en el otro, se pertenecen, sin embargo, de una manera contingente como partes de un todo, de la experiencia, que es un enlace sintético de intuiciones.

d. Los juicios sintéticos *a priori*

Pero en los juicios sintéticos *a priori* falta absolutamente ese apoyo. Si debo salir del concepto A para conocer el concepto B enlazado con él, ¿dónde he de apoyarme y cómo hacer para que la síntesis sea posible, no teniendo ya la ventaja de dirigirme al campo de la experiencia? Tomemos la proposición siguiente "todo lo que sucede tiene su causa". En el concepto de algo que sucede, pienso en verdad

una existencia, ante la cual ha pasado tiempo y de donde puedo deducir juicios analíticos. Pero el concepto de causa está completamente fuera de aquél, indica algo distinto del suceder y que por lo tanto no está comprendido en esta representación. ¿Cómo, pues, atribuir a lo que sucede algo que le es completamente extraño? ¿Y cómo conocer que el concepto de causa, aunque no comprendido en el de suceder, se le refiere sin embargo, y hasta le pertenece necesariamente? ¿Qué es esa incógnita X en que se apoya el entendimiento cuando cree descubrir fuera del concepto A un predicado que le es ajeno y que sin embargo, estima como unido a él? No puede ser la experiencia, puesto que la referida proposición reúne las dos representaciones, no sólo de un modo general, sino que también con el carácter de necesidad, es decir, a priori y por puros conceptos. En tales proposiciones sintéticas, es decir, extensivas, se funda todo el objeto final de nuestro conocimiento especulativo a priori; porque si bien las analíticas son muy importantes y muy necesarias, sólo sirven para lograr la claridad de los conceptos, que es tan indispensable para una segura y amplia síntesis como una nueva y real adquisición.

1.2 En todas las ciencias teóricas de la razón hay contenidos como principios de los juicios sintéticos *a priori*

a. Las matemáticas se fundan sobre juicios sintéticos *a priori*

Los juicios matemáticos son todos sintéticos. Esta proposición parece haber escapado hasta hoy a las indagaciones de los que analizan la razón humana, y casi estar opuesta a sus conjeturas, a pesar de su incontrovertible certeza y de la suma importancia de sus consecuencias. Como se observaba que los razonamientos de los matemáticos procedían todos del principio de contradicción (exigido por la naturaleza de toda certeza apodíctica), se creía también que los principios habían sido reconocidos en virtud del mismo procedimiento: en lo que se engañaron, porque si indudablemente una proposición sintética puede ser considerada según el principio de contradicción, esto no es posible dentro de ella misma, sino suponiendo otra proposición sintética de la que pueda resultar la contradicción.

Debe notarse, ante todo, que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios a priori y no juicios empíricos, porque implican necesidad, la que no puede obtenerse de la experiencia. Mas, si no se quiere conceder esto, limito mi proposición a las matemáticas puras, cuyo concepto trae consigo el no contener conocimiento empírico, sitio solamente *a priori*.

Se podría en verdad creer a primera vista que la proposición 7 + 5 = 12 es puramente que procede, según el principio de contradicción, del concepto de una suma de siete y cinco. Pero si se la considera con más atención, se halla que el concep-

to de suma de siete y cinco no contiene más que la unión de los dos números en uno solo, lo que no hace que se piense cuál sea ese número único que comprenda a los otros dos. El concepto de doce no es en modo alguno percibido por sólo pensar la unión de cinco y siete, y puedo descomponer todo mi concepto de esa suma tanto como quiera, sin que por eso encuentre el número doce. Es preciso, pues, ir más allá de estos conceptos y recurrir a la intuición que corresponda a uno de los dos, quizá a los cinco dedos de la mano o a cinco puntos (como hace *Segner* en su Aritmética), y añadir sucesivamente al concepto siete las cinco unidades dadas en la intuición. En efecto, tomo primeramente el número siete, y auxiliándome de mis dedos como intuición para el concepto cinco, añado sucesivamente al número siete unidades que hube de reunir para formar el cinco, y así veo producirse el número doce. En el concepto de una suma 7 + 5 he pensado, es verdad, que tienen que agregarse 7 a 5; pero no que esta suma sea igual al número doce. La proposición aritmética es pues, siempre sintética: lo que se comprende aún más claramente si se toman números mayores, pues entonces es evidente que, por más que volvamos y coloquemos nuestro concepto cuanto queramos, nunca podremos hallar la suma mediante la simple descomposición de nuestros conceptos y sin el auxilio de la intuición.

No son tampoco más analíticos los principios de la Geometría pura. Es una proposición sintética que la línea recta entre dos puntos es la más corta, porque mi concepto de recto no contiene nada que sea cantidad, sino sólo cualidad. El concepto de más corta es completamente añadido y no puede provenir en modo alguno de la descomposición del concepto de línea recta. Es preciso, pues, acudir aquí a la intuición, único modo para que sea posible la síntesis.

Algunos pocos principios, que los geómetras presuponen, son realmente analíticos y se apoyan en el principio de contradicción; pero también es verdad que sólo sirven, como proposiciones idénticas, al encadenamiento del método y no como principios, tales como, por ejemplo, $a = a$, el todo es igual a sí mismo: o $(a + b) > a$, el todo es mayor que la parte. Y, sin embargo, estos mismos axiomas, aunque valen según simples conceptos, son admitidos en las matemáticas solamente porque pueden ser representados en intuición. La ambigüedad de la expresión es la que generalmente nos hace creer que el predicado de tales juicios apodícticos existe ya en nuestros conceptos, y que, por consiguiente, es analítico el juicio. A un concepto dado tenemos que añadir cierto predicado, y esta necesidad pertenece ya a los conceptos. Mas la cuestión no es lo que *debemos* añadir con el pensamiento a un concepto dado, sino lo que realmente pensamos en él, aunque de un modo oscuro. Vemos, pues, que el predicado se une necesariamente al concepto, no como concebido en él, sino mediante una intuición que a él, debe unirse.

b. La física se fundamenta sobre juicios sintéticos *a priori*

La ciencia de la naturaleza (física), contiene como principios, juicios sintéticos *a priori*. Sólo tomaré como ejemplo estas dos proposiciones: En todos los cambios del mundo corpóreo la cantidad de materia permanece siempre la misma, o, en toda comunicación de movimiento, la acción y reacción deben siempre ser iguales. En ambas vemos, no sólo la necesidad y, por consiguiente, su origen *a priori*, sino que son proposiciones sintéticas. Porque en el concepto de materia, no percibo yo su persistencia, sino únicamente su presencia en el espacio que ocupa, y, por tanto, voy más allá del concepto de materia para atribuirle algo a priori que no había sido concebido en él. La proposición no ha sido, pues, concebida analítica, sino sintéticamente, aunque a priori, y así sucede con las restantes proposiciones de la parte pura de la física.

c. También la metafísica debería fundamentarse sobre juicios sintéticos *a priori*

También *debe haber conocimientos sintéticos a priori* en la metafísica, aunque sólo la consideraremos como una ciencia en ensayo; pero que, sin embargo, hace indispensable la naturaleza de la razón humana. La metafísica no se ocupa únicamente en analizar los conceptos de las cosas que nos formamos *a priori*, y, por consiguiente, en explicaciones analíticas, sino que por ella queremos extender nuestros conocimientos *a priori*, y para el efecto nos valemos de principios que a los conceptos dados añaden algo que no estaba comprendido en ellos y mediante los juicios sintéticos *a priori*, nos alejamos tanto, que la experiencia no puede seguirnos, por ejemplo, en la proposición: el mundo debe tener un primer principio, etc. Así, pues, la metafísica consiste, al menos según su fin, en proposiciones puramente sintéticas *a priori*.

1.3 Problema general de la razón pura

Mucho se ha adelantado con haber podido traer a la forma de un solo problema una infinidad de cuestiones. Con ello, no se facilita el propio trabajo determinándole con precisión, sino que también se facilita el examen para otro que quiere probar si hemos cumplido o no nuestro designio. El verdadero problema de la *Razón pura* se contiene en la pregunta: ¿cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori*?

Si la metafísica ha permanecido hasta ahora en un estado vago de incertidumbre y contradicción, debe atribuirse únicamente a que ese problema, como acaso también la diferencia entre el juicio analítico y el sintético, no se habían presen-

tado antes al pensamiento. La vida o muerte de la metafísica pende de la resolución de ese problema, o de la demostración de que es imposible resolverlo. David Hume es, de todos los filósofos, el que más se ha aproximado a ese problema, pero estuvo lejos de determinarlo suficientemente y no lo pensó en toda su generalidad; deteniéndose sólo ante el principio sintético de la relación de causa y efecto (*principium causalitalis*), creyó poder deducir que el tal principio es absolutamente imposible *a priori*, y, según sus conclusiones, todo lo que nosotros llamamos metafísica descansaría sobre una simple opinión de un pretendido conocimiento racional, que en el hecho nace simplemente de la experiencia y que recibe del hábito cierto aspecto de necesidad. Esta afirmación, destructora de toda filosofía pura, no se hubiera nunca emitido, a haber el autor abarcado en toda su generalidad ese problema, porque entonces hubiera comprendido que, según su argumento, tampoco podrían existir las matemáticas puras, pues éstas contienen ciertamente principios sintéticos a *priori*, y su buen entendimiento hubiera retrocedido ante semejante aserto.

En la resolución del precedente problema está también comprendida al mismo tiempo la posibilidad del empleo de la *Razón pura* en la fundación y construcción de todas las ciencias que contienen un conocimiento teórico *a priori* de los objetos, es decir, está contenida la respuesta de estas preguntas:

¿Cómo son posibles las matemáticas puras?

¿Cómo es posible la física pura?

No se puede preguntar de estas ciencias más que, cómo son posibles, porque al existir como reales demuestran ya que lo son. Por lo que toca a la metafísica, como sus pasos han sido hasta hoy tan desdichados, tan distantes del fin esencial de la misma, que puede decirse que todos han sido en vano, perfectamente se explica la duda de su posibilidad y de su existencia.

Sin embargo, esta especie de conocimiento debe, en cierto sentido, considerarse como dado; y la metafísica es real, si no como ciencia hecha, al menos en su disposición natural (*metaphisica naturalis*), porque la razón humana, sin que esté movida por la vanidad de una omniciencia, sino simplemente estimulada por una necesidad propia, marcha sin descanso alguno hacia cuestiones que no pueden ser resueltas por el uso empírico de la razón, ni por principios que de ella emanen. Esto sucede realmente a todos los hombres, tan pronto como su razón empieza a especular; por esto la metafísica ha existido siempre y existirá allí donde esté el hombre. Así que nuestra cuestión es ahora: ¿Cómo es posible la metafísica en tanto que disposición natural? Es decir: ¿cómo nacen de la naturaleza de la razón humana en general esas cuestiones, que la razón pura formula y que por necesidad propia se siente impulsada a resolver?

Pero como todos los ensayos hechos hasta hoy para resolver esas cuestiones naturales, por ejemplo, la de saber si el mundo ha tenido un principio, o si es eterno, etc., han encontrado contradicciones inevitables, no podemos contentarnos con la simple disposición natural para la metafísica, es decir, con la facultad de la *Razón pura*, de donde procede siempre la metafísica, cualquiera que sea; sino que debe ser posible llegar con ella a una certidumbre o ignorancia de los objetos, a poder afirmar algo sobre los objetos de esas cuestiones o sobre la potencia o impotencia de la razón, y por consiguiente, a extender con confianza su poder o ponerla a límites seguros y determinados. Esta última cuestión que resulta del problema general que precede, se expresa en los siguientes términos: *¿de qué modo es posible la metafísica como ciencia?*

Tomado de: KANT. *Crítica de la razón pura*. Losada, Buenos Aires, 1983[11], pp. 154-162.

2. LA "REVOLUCIÓN COPERNICANA" DE KANT

En el prefacio a la segunda edición de la Crítica de la razón pura *(1787) Kant nos indica cuál fue su problema de fondo y de qué modo intentó resolverlo; el concepto-guía es propiamente el camino seguro para la ciencia.*

La lógica fue puesta enseguida y continuó por el camino seguro de la ciencia desde su nacimiento con Aristóteles. Las matemáticas entraron por el camino seguro de la ciencia con los griegos; la física, de modo más complejo, llegó a ser ciencia en la edad moderna, a partir de Galileo. La metafísica, en cambio, no logra entrar por el camino seguro de la ciencia y continúa vagando sin rumbo entre simples conceptos.

De ahí el problema kantiano de la Crítica de la razón pura: *¿por qué la metafísica no logró entrar por el camino seguro de la ciencia?*

La respuesta de Kant se fundamenta en el "criticismo", ganado teóricamente por la que él mismo llamó "revolución copernicana", según la cual son los objetos los que giran alrededor del sujeto cognoscente y se regulan por principios que subyacen al funcionamiento de las facultades cognoscitivas del hombre.

El resultado del "criticismo" es que la ciencia en cuanto tal se limita al campo de la experiencia posible, por lo tanto, al campo del fenómeno.

La metafísica, por consiguiente, en la medida en que se ocupa de lo metafenoménico no puede configurarse como ciencia.

Las páginas que siguen presentan el texto, casi íntegro, del prefacio a la segunda edición de la Crítica de la razón pura.

2.1 El camino seguro de la ciencia

Si en el trabajo de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón se sigue o no la senda segura de la ciencia, cosa es que por los resultados bien pronto se juzga. Si después de mil disposiciones y preparativos se encuentra detenido en el momento de alcanzar el fin, o si para llegar hasta él, se exige de continuo el retroceder y de nuevo emprender otro camino, o si no es posible poner acordes a los diferentes colaboradores sobre la manera de proseguir el fin común, es preciso convencerse que el tal estudio está muy lejos de haber entrado en la segura senda de la ciencia, y que cuanto se ha estado haciendo es un simple ensayo. Y constituye un servicio para la razón descubrir en dónde será posible hallar este camino, aun a costa de abandonar, como cosa vana, mucho de lo que se ha englobado sin reflexión en el fin propuesto.

2.2 Aparece la lógica y continuó por el camino seguro de la ciencia desde su nacimiento

Que la lógica ha entrado en esta segura vía desde los tiempos más antiguos lo prueba el que desde Aristóteles no ha tenido que retroceder un solo paso, a no ser que se considere que ha habido perfección al despojarla de algunas sutilezas inútiles, o al darle una claridad más acabada en la exposición, cosas que más pertenecen a la elegancia que a la seguridad de la ciencia. Es también digno de atención que tampoco haya podido dar hasta ahora, ningún paso hacia adelante, y que, según toda apariencia, parece ya cerrada y acabada. Cuando algunos modernos han tratado de extenderla introduciendo capítulos, ya de *psicología*, sobre las diversas facultades de conocer (imaginación, ingenio); ya de *metafísica*, sobre el origen del conocimiento, o sobre las diferentes especies de certidumbre, según la diversidad de los objetos (idealismo, escepticismo, etc.); ya de *antropología*, sobre los prejuicios (sus causas y remedios), sólo han hecho palpable la ignorancia que tienen de la propia naturaleza de esta ciencia. Cuando se traspasan los límites de una ciencia y se entra en otra, no es un aumento lo que se produce, antes bien una desnaturalización. Los límites de la lógica están claramente determinados, al ser una ciencia que sólo expone y demuestra rigurosamente las formales de todo pensar (ya sea éste *a priori* o empírico, ya tenga tal origen u objeto, ya encuentre en nuestro espíritu obstáculos naturales o accidentales).

Si tan ventajosa es la situación de la lógica, débelo únicamente a los puntos a que se limita, que la autorizan y hasta la obligan a hacer abstracción de todos los objetos de conocimiento y de sus diferencias, de suerte que el entendimiento sólo tiene que ocuparse en sí propio y en su forma. Pero para la razón, que no

sólo se ocupa en sí, sino también en los objetos, ha debido ser empresa más difícil entrar en las verdaderas vías de la ciencia. La Lógica sirve por ese motivo de propedéutica, y es una especie de vestíbulo para las ciencias; y así, al hablar de conocimiento, se tiene ya supuesta una lógica que los juzga, aunque por otra parte sea necesario acudir a las ciencias objetivas y propiamente dichas para adquirir un verdadero conocimiento.

2.3 Conocimiento teórico y conocimiento práctico

Ahora, al existir lo que decimos Razón en estas ciencias, es preciso que algo sea conocido *a priori*. El conocimiento éste puede relacionarse con sus objetos de dos maneras: o simplemente *para determinar* éste y su concepto (que en otra parte debe haberse dado), o para *realizarlo*. El primero es un *conocimiento teórico* de la razón; el segundo un *conocimiento práctico*. En ambos casos la parte pura del conocimiento, más grande o más pequeña y que es aquella en donde la Razón determina absolutamente *a priori* su objeto, merece que se la estudie antes y por separado, a fin de no mezclarla con lo que otras fuentes aporten, pues es una hacienda mal entendida la de gastar ciegamente lo que se percibe; que después no se sabe distinguir, cuando las circunstancias apuran, la parte de gastos que hay que disminuir de la otra que las entradas pueden sostener.

Las matemáticas y la física son dos conocimientos teóricos de la razón, que determinan *a priori* sus *objetos*; la primera de un modo completamente puro; la segunda, por lo menos en parte y después a medida que lo permiten otras fuentes de conocimiento que no son la razón.

2.4 ¿Cómo las matemáticas entraron por el camino seguro de la ciencia con los griegos?

Las matemáticas, desde los tiempos más remotos a que alcanza la historia de la razón humana en la maravillosa Grecia, han seguido siempre el seguro camino de la ciencia. No se crea, empero, que haya sido para esa ciencia tan fácil como para la lógica, donde la razón sólo en sí misma se ocupa, descubrir su real camino, o mejor dicho, construírselo, pues me inclino a creer que por largo tiempo (particularmente entre los egipcios) fue un mero tanteo, y que el gran cambio que experimentó, debe atribuirse a una *revolución* producida por el feliz éxito de un ensayo que algún hombre hacía, acertando con él a entrar en el camino que debía tomarse para no errar por más tiempo, y que desde ese momento quedaron abiertas y trazadas las vías seguras de la ciencia. La historia de esta revolución en el pensamiento

y la del hombre dichoso que la efectuó, con ser aún más notables que el descubrimiento del camino por el célebre cabo, no han llegado a nosotros. Según las noticias que Diógenes de Laercia nos transmite, no debió pasar inadvertida para los matemáticos la grandísima importancia del cambio que sufrió esa ciencia al entrar en el nuevo camino, antes al contrario, vemos que se guardó eterna memoria del que se supone fue inventor de los elementos más simples de la demostración geométrica, y que, según el juicio común, no han menester prueba alguna. El primero que demostró él *triángulo isósceles*[1] (llámese Thales o como se quiera) dio un gran paso. Por el hecho observó que para conocer las propiedades de una figura, no convenía guiarse por lo que en la figura contemplaba, y menos en su simple concepto, que lo que le correspondía es señalar lo que él mismo había introducido con su pensamiento según conceptos *a priori* y expuesto (por construcción). Vio también que, si algo con certeza quería saber *a priori*, no admitiera cosa que no fuere consecuencia necesaria de lo que él mismo, por medio de su concepto, había puesto en el objeto.

2.5 La física entró por el camino seguro de la ciencia

No sucedió lo mismo con la física, que hubo de tardar mucho más tiempo en encontrar las grandes vías de la ciencia: pues apenas hace siglo y medio que la proposición del profundo *Bacon de Verulam* causó este descubrimiento o por lo menos dio pie, por estar ya muy preparado el camino; pero de todas suertes, fue una completa revolución del pensamiento. Sólo hablo aquí de la física que se funda en principios empíricos.

Cuando *Galileo* hizo rodar sobre un plano inclinado las bolas cuyo peso había señalado, o cuando *Torricelli* hizo que el aire soportara un peso que él sabía igual a una columna de agua que le era conocida, o cuando más tarde *Stahl* transformó metales en cales y éstas en metal, quitándole o volviéndole a poner algo[2], puede decirse que para los físicos apareció un nuevo día. Se comprendió que la razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes; que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a que responda a lo que la propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje. De otro modo no sería posible coordinar en una ley necesaria observaciones accidentales que al azar se han hecho sin plan ni

[1] Aunque en el texto dice equilátero, bien se advierte el error que, por otra parte, Kant hizo notar a G. Schütz, en una carta que le dirigió el 25 de enero de 1787. Así lo reconocen Rosenkranz, Hartenstein, Kirchmann y cuantos han publicado ediciones de las obras de Kant. [N. del T.].

[2] No sigo rigurosamente el curso de la historia del método experimental, cuyos primeros comienzos no son todavía muy bien conocidos. [Nota de Kant].

dirección, cuando precisamente es lo que la razón busca y necesita. La razón se presenta ante la naturaleza, por decirlo así, llevando en una mano, sus principios (que son los solos que pueden convertir en leyes a fenómenos entre sí acordes), y en la otra, las experiencias que por esos principios ha establecido; haciendo esto, podrá saber algo de ella, y ciertamente que no a la manera de un escolar que deja al maestro decir cuanto le place, antes bien, como verdadero juez que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les dirige. De suerte, que si bien se advierte debe la física toda la provechosa revolución de sus pensamientos a la ocurrencia de que sólo debe buscar en la ¡naturaleza (no inventar) aquello que la razón misma puso en conformidad con lo que se desea saber, y que por sí sola no sería factible alcanzar. A esta revolución debe principalmente la física haber entrado en el seguro camino de la ciencia, después de haber sido por largos siglos un simple ensayo y tanteo.

2.6 La metafísica no logró entrar por el camino seguro de la ciencia

La metafísica, aislado conocimiento especulativo de la Razón, que nada toma de las enseñanzas de la experiencia y que sólo se sirve de simples conceptos (no como las matemáticas, mediante aplicación de los conceptos a la intuición), donde, pues, la razón debe ser su propio discípulo, no tiene la dicha de haber podido entrar en el seguro camino de una ciencia; ¡ésta, que es de las ciencias la más antigua y de tal naturaleza, que aun sumiéndose las restantes en las tinieblas de una destructora barbarie, jamás dejaría de existir! Pero en esa ciencia la razón tropieza con las mayores dificultades aun para comprender *a priori* las leyes que la más vulgar experiencia confirma (como ella pretende). Así, que el camino que se traza no es firme ni seguro, y mil veces es menester de nuevo rehacerlo, pues no conduce a donde se deseaba llegar.

Y por lo que toca a la armonía de las afirmaciones entre sus adeptos, está tan lejos de ello, que más bien parece campo de combate hecho expresamente para ejercitar en asaltos sus fuerzas, en donde nunca ha adquirido uno de los combatientes el más reducido terreno para edificar con alguna duración el fruto de su victoria. Es necesario que nos convenzamos de que la marcha de ella ha sido hasta ahora incierta, el de un tanteo (*Herumtappen*), y hecha, lo que es lo peor, por medio de simples conceptos.

2.7 El problema de fondo que se trata: ¿por qué la metafísica no llegó a ser ciencia?

¿En qué consiste, pues, que la ciencia aún no ha podido encontrar aquí un camino seguro? ¿Es acaso imposible? ¿Por qué la naturaleza incita a nuestra razón,

con esos incansables esfuerzos, hacia ese camino, como si ése fuera su más principal negocio? Todavía, ¡cuán poco fundamento tenemos para confiarnos a nuestra razón; ella, que no sólo nos abandona en el asunto que más nuestro afán de saber excita, sino que, alimentándonos de ilusiones, al fin nos engaña! ¿Será tal vez, que hasta ahora ha carecido de dicho camino? Pero entonces, ¿qué indicio tenemos para esperar que las nuevas investigaciones nos harán más dichosos; que los que nos han precedido?

2.8 La "revolución copernicana realizada por Kant en el ámbito de la filosofía

Con el ejemplo de las matemáticas y la física, que son hoy lo que son, por efecto de una revolución en un solo momento hecha, podíamos creer que el hecho es muy importante, y que merece se reflexione sobre el punto esencial del cambio de método, que tan ventajoso les ha sido, y que acaso fuera bueno imitarlas, al menos en tanto cuanto lo permite la analogía que entre ellas (conocimientos racionales) y la metafísica existe. Hasta nuestros días se ha admitido que todos nuestros conocimientos deben regularse por los objetos. Pero también han fracasado por esa suposición cuantos ensayos se han hecho de establecer por concepto algo *a priori* sobre esos objetos, lo cual, en verdad, extendería nuestro conocimiento. Ensáyese, pues, aún a ver si no tendríamos mejor éxito en los problemas de la metafísica, aceptando que los objetos sean los que deban reglarse por nuestros conocimientos, lo cual conforma ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de esos objetos, el cual asegura algo de ellos antes que nos sean dados. Sucede aquí lo que con el primer pensamiento de Copérnico, que, no pudiendo explicarse bien los movimientos del cielo, si admitía que todo el sistema sideral tornaba alrededor del contemplador, probó si no sería mejor suponer que era el espectador el que tornaba y los astros los que se hallaban inmóviles. Puédese hacer con la metafísica un ensayo semejante, en lo que toca a la *intuición* de los objetos. Si la intuición debe reglarse por la naturaleza de los objetos, yo no comprendo entonces cómo puede saberse de ellos algo *a priori*; pero, réglese el objeto (como objeto de los sentidos) por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva, Y entonces podré representarme perfectamente esa posibilidad. Mas como yo no puedo quedarme en esas intuiciones, ni es que han de ser conocimientos, sino que en tanto que son representaciones debo referirlas a alguna cosa que sea objeto, y como estos últimos deben ser determinados por ellas, he de admitir, o que los *conceptos*, por los cuales cumplo esa determinación, se reglan también por los objetos, lo cual me pone otra vez en el mismo apuro de saber cómo puedo conocer algo de ellos *a priori*, o reconocer que los objetos, o lo que es lo mismo, que

la *experiencia* –en la cual únicamente (como objetos dados) pueden ser conocidos–, se regla por estos conceptos, en lo que veo inmediatamente una manera más fácil de salir del apuro. En efecto, la experiencia misma es una especie de conocimiento, que exige la presencia del entendimiento, cuya regla tengo que suponer en mí antes de que ningún objeto me sea dado, y por consiguiente *a priori*. Ésta se manifiesta por medio de conceptos *a priori*, que sirven, por lo tanto, para reglar necesariamente a todos los objetos de la experiencia, y con los cuales tienen también que conformar. Por lo que a los objetos toca, al ser sólo pensados por la razón y esto de una manera necesaria, pero sin poder en modo alguno darse en la experiencia (por lo menos de la manera como la razón los piensa), los ensayos que se han hecho para pensarlos (pues deben poderse pensar) suministrarán, según esto, una magnífica piedra de toque para lo que tomamos como método variable de la manera de pensar, a saber, que sólo conocemos a priori en las cosas lo que hemos puesto en ellas[3].

2.9 Las capacidades humanas de conocer no sobrepasan los confines de la experiencia posible

Este ensayo suministra lo que se pide y asegura a la metafísica en su primera parte la vía segura de una ciencia, pues en ella sólo se ocupa de conceptos *a priori*, cuyos correspondientes objetos pueden ser dados en una experiencia que conforme con estos conceptos. En efecto, según este cambio de método en el modo de pensar, puede explicarse claramente la posibilidad de un conocimiento *a priori*, y lo que aún es más, dar pruebas suficientes de las leyes que fundamentan *a priori* la naturaleza, considerada ésta como el conjunto de los objetos de la experiencia; cosas ambas totalmente imposibles según el procedimiento hasta ahora empleado. Pero resulta de esta deducción de nuestra facultad de conocer *a priori* en la primera parte de la metafísica un producto extraño y en apariencia perjudicial al fin

[3] Este método, tomado de los físicos, consiste, pues, en indagar los elementos de la *Razón pura* en aquello *que se puede confirmar o refutar por un experimento*. Pero para la prueba de las proposiciones de la *Razon pura*, particularmente cuando se han traspasado los límites de toda experiencia posible, no se pueden hacer experimentos con *objetos* (como en la física); por lo tanto, eso sólo será factible con *conceptos* y *principios* que admitimos *a priori*, es decir, intuyéndolos de modo que los mismos objetos sean, *por una parte*, objetos de los sentidos y del entendimiento, es decir, de la experiencia; y, *por otra parte*, únicamente como objetos que sólo se piensan, y de la sola razón aislada y reforzándose en ir aún más allá de los límites de la Experiencia; por lo tanto, pueden ser considerados desde dos partes distintas. Hállase, pues que cuando se considera a las cosas desde ese doble punto de vista, se obtiene la conformidad con el principio de la razón pura; mientras que bajo uno solo causan una inevitable contradicción de la razón consigo misma, y el experimento decide entonces en pro de la exactitud de aquella distinción. [Nota de Kant].

que se propone la segunda parte, a saber: que nosotros no podemos con él traspasar los límites de la experiencia, lo que es sin embargo, el capital asunto de esta ciencia. Mas aquí precisamente da el experimento una contraprueba de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber: que éste sólo se refiere a fenómenos, dejándonos sin conocer a la cosa en sí, por más que para sí misma sea real. Porque lo que nos impulsa de una manera necesaria a ir más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es lo *incondicionado* que la razón necesariamente exige a la cosa en sí y con pleno derecho a todo lo condicionado; pidiendo así la perfección de la serie de las condiciones.

2.10 Lo incondicionado, que es el objeto de la metafísica, no se halla en el campo de las cosas que conocemos (que son fenómenos)

Hállase, pues, cuando se admite que nuestro conocimiento empírico se regla por los objetos como cosas en sí, que lo incondicional no puede *concebirse sin contradicción*; al contrario, admitiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se regla por éstas como si fueran cosas en sí, sino que estos objetos, como fenómenos que son, se reglan por nuestra manera de representar, *desaparece entonces la contradicción*. Y si consecuentemente se admite que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en tanto que nos son conocidas (nos son dadas) sino en tanto que no nos son conocidas, es decir, en las cosas en sí, queda entonces demostrado que lo que antes sólo habíamos admitido como ensayo, está perfectamente establecido[4].

2.11 El hombre puede marchar hacia lo incondicionado sólo en el ámbito de la razón práctica

Pero después de haber rehusado a la razón especulativa todo progreso en el campo de lo suprasensible, queda todavía por indagar si no hay en su conocimiento práctico datos que le permitan determinar el concepto racional y trascendente de lo absoluto y de qué manera puede extender, conforme con el deseo de la metafísica, nuestro conocimiento *a priori* más allá de los límites de la experiencia,

[4] Este experimento de la razón pura tiene mucho de semejante con el del químico, al que muchas veces se llama ensayo de *reducción*, o en general el *procedimiento sintético*. El *análisis* del metafísico divide el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy distintos, a saber: el de las cosas como fenómenos, y el de las cosas en sí mismas. La *dialéctica* une ambas de nuevo para la *conformidad* con la idea racional y necesaria de lo *incondicionado* y halla que esta conformidad nunca puede tener lugar sino por medio de aquella distinción que es, por tanto, verdadera.

aunque sólo en su sentido práctico. Con el procedimiento indicado, la razón especulativa nos ha dejado al menos un lugar para esa extensión, aunque vacío y sin haberlo podido llenar ella misma; pero lo tenemos y a nosotros nos toca y hasta se nos excita a que lo llenemos por medio de datos prácticos y siempre que tengamos medios de llevar la empresa a feliz término[5].

2.12 La Crítica de la razón pura trata principalmente del método, pero también traza los contornos del sistema de las ciencias

La obra de la *Crítica de la razón pura* especulativa consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido en la metafísica, y realizar de este modo una revolución semejante a la que han experimentado la física y geometría. Es por sí un tratado del método y no un sistema de la ciencia misma, aunque a la vez traza todos sus contornos, así en lo que a sus límites se refiere, como a toda su estructura interior. Porque la razón pura especulativa tiene la particularidad de que puede y debe evaluar su propio poder por las diferentes maneras que emplea en la elección de objetos de pensar y numerar perfectamente todas las clases de problemas que se presentan, trazando de esta suerte todo el plan de un sistema de metafísica. Y puede realizarlo, porque, en lo que al primer punto toca, no puede atribuirse en el conocimiento *a priori* a los objetos más que lo que el sujeto pensante saca de sí mismo; y por lo que al segundo respecta, la razón pura, en relación a los principios del conocimiento, constituye en sí misma una unidad completamente aparte, en la que cada miembro existe para los otros, así como en un cuerpo organizado, y los otros para cada uno, y donde no puede aceptarse con plena seguridad ningún principio bajo *una sola* relación, sin ser al mismo tiempo examinado bajo todas las relaciones del uso todo de la razón pura. Para esto tiene la metafísica la rara fortuna que ninguna otra ciencia racional que se ocupa con objetos (porque la lógica sólo trata de la forma del pensar en general) posee, y que consiste en que, una vez que se la encauce, mediante esta crítica, en las vías seguras de la ciencia, abarca-

[5] Así demostraron las leyes centrales del movimiento de los cuerpos celestes la decidida certeza de lo que en principio Copérnico no sólo tomó como hipótesis, e hicieron ver al mismo tiempo la fuerza invisible que une el universo (la atracción *newtoniana*), la cual nunca hubiera sido descubierta si el primero no se hubiera atrevido, obrando en contra de los sentidos, pero de la verdadera manera, a buscar los movimientos observados, no en los objetos celestes, sino en su espectador. La variación de método que yo propongo en la crítica, semejante como ya he dicho a aquella hipótesis, aunque en el tratado mismo esté probada su verdad, no hipotéticamente, sino de una manera apodíctica con la naturaleza de nuestras representaciones de espacio y tiempo y con los conceptos elementales del entendimiento, la presento aquí en el prefacio como hipótesis, a fin de hacer notar el carácter hipotético que siempre tienen todos los ensayos en las reformas de esta clase. (Nota de Kant).

rá por completo todo el campo del conocimiento que le pertenece, dando término a su obra, que transmitirá después a la posteridad, a manera de patrimonio que no es ya susceptible de incremento, por cuanto sólo tiene que tratar de los principios y límites de su aplicación, la cual a su vez ha sido determinada por ella misma. La metafísica es, pues, susceptible de esta perfección, en tanto que es ciencia fundamental, y de ella puede decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*.

2.13 ¿En qué sentido la crítica de la razón pura tiene no sólo una utilidad crítico-negativa sino también una validez positiva y relevante?

Pero, ¿qué tesoro es éste –se preguntará– el que pensamos legar a la posteridad en una metafísica así depurada por la crítica, pero también inmovilizada? Al hojear superficialmente este libro va a creerse que toda su utilidad es meramente *negativa*, es decir, que sólo nos sirve para vivir apercibidos de que nunca osaremos traspasar con la razón especulativa los límites de la experiencia. Ésta es, en efecto, su primera utilidad. Mas se advertirá que es también *positiva*, así que se comprenda que los principios con los que puede la razón especulativa ir más allá de esos límites, no producen una verdadera *ampliación*, sino ineludiblemente una *restricción* del empleo de nuestra razón, amenazando así extender a todas las cosas los límites de la sensibilidad, a la que propiamente pertenecen, y concluir de este modo con el uso puro (práctico) de la razón. De aquí que una crítica que limita a la razón en su empleo especulativo, sea en efecto, *negativa*; pero sí al mismo tiempo evita el obstáculo que limita aquel empleo o hasta amenaza destruirlo, adquiere realmente una utilidad positiva, y de las de más grande importancia. Esto se comprenderá tan pronto como lleguemos a convencernos de que existe una aplicación práctica, y absolutamente necesaria, de la razón pura (la aplicación moral), en donde se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y para lo que en nada necesita del auxilio de la razón especulativa, por más que deba, empero, guardarse de no oponérsele, a fin de no caer en contradicción consigo misma. Negar utilidad positiva a esta obra de la crítica, equivale a afirmar que la policía no presta un servicio positivo porque su función principal consiste en impedir las arbitrariedades que respectivamente pueden temer a los ciudadanos, y hacer que cada uno pueda segura y tranquilamente ocuparse en sus negocios. En la parte analítica se demostrará que *tiempo* y *espacio* son sólo formas de la intuición sensible; por consiguiente, que no son nada más que condiciones de la existencia de las cosas en tanto que son fenómenos; también se verá que nosotros no poseemos ningún concepto intelectual; tampoco, por tanto, ningún elemento para el conocimiento de las cosas hasta que se haya dado a esos conceptos la intuición que les corresponde, y que, por consecuencia, no podemos tener conocimiento de los objetos

como cosas en sí, sino en tanto que son objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómenos.

2.14 No podemos conocer las "cosas en sí" como los fenómenos, sin embargo las podemos pensar correctamente

De esa parte analítica resultará desde luego que todo conocimiento especulativo posible de la razón debe limitarse únicamente a los objetos de la experiencia. Es preciso también que se note que aunque aquí se dice que no podemos conocer esos objetos como cosas en sí, que queda reservado que, por lo menos, pueden *pensarse*[6]. Pues si así no fuera, se seguirá de ahí la absurda proposición de que habría apariencias (fenómenos) sin algo que en ellos apareciera. Supóngase ahora que no se hubiera hecho la necesaria distinción que nuestra crítica ha establecido entre las cosas como objetos de la experiencia y esas cosas mismas como cosas en sí; entonces tendrá que valer absolutamente para todas las cosas en general como causas eficientes, el principio de causalidad, y por consiguiente, el mecanismo natural que él determina. Yo no podría decir de un mismo ser, por ejemplo, del alma humana, que su voluntad es libre y que al mismo tiempo esté sujeta a la necesidad de la naturaleza, es decir, que no sea libre, sin que con el hecho caiga en la más palpable contradicción.

No puedo hacer esto, porque en ambas proposiciones he supuesto al alma con la misma *significación*, a saber: como cosa en general (como cosa en sí), lo que no puede menos de suceder sin una previa crítica.

2.15 ¿En qué sentido la libertad puede ser correctamente pensada?

Si la crítica no ha errado al enseñarnos que tomemos el objeto con dos *significaciones diferentes*, a saber: como fenómeno y como cosa en sí; si la deducción de sus conceptos intelectuales es exacta, y si, por consiguiente, el principio de causalidad atañe sólo las cosas tomadas en la primera significación, es decir, cuando son objetos de la experiencia, y no están sujetos a él por tanto en la segunda

[6] Para conocer un objeto se sigue que podamos demostrar su posibilidad (ya por el testimonio de la experiencia de su realidad, o *a priori* por la razón). Pero yo puedo *pensar* lo que quiera, con tal que no me ponga en contradicción conmigo mismo, es decir, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar si en el conjunto de todas las posibilidades hay o no un objeto que le corresponda. Para dar una realidad objetiva a semejante concepto (es decir, posibilidad real, pues la primera era solamente lógica) necesítase ya algo más. Pero este *algo más* no es necesario buscarle en las fuentes teóricas del conocimiento, porque puede estar en las prácticas.

significación; por una parte, puédese concebir esa misma voluntad, *no siendo libre*, cuando actúa en los fenómenos (en los actos visibles), porque está entonces conforme con la necesidad de la ley física, y por otra, sin embargo, no sometida a aquel principio, en tanto que pertenece a las cosas en sí, y como libre, sin que en esto produzca contradicción alguna. Ahora bien, no obstante de que bajo ese segundo aspecto yo no puedo *conocer* mi alma con la razón especulativa (y menos todavía por la observación empírica), y por consiguiente tampoco la *libertad*, cual propiedad de un ser, a quien atribuyo actos en el mundo sensible, porque entonces me sería necesario conocerle de un modo determinado en su existencia, y a la vez fuera del tiempo (cosa imposible, pues no puedo suministrar a mi concepto intuición alguna), sin embargo, puedo pensar la libertad, a pesar de todo esto, es decir: que al menos esta representación no contiene en sí una contradicción si se ha establecido la distinción crítica de las dos maneras de representación (la sensible y la intelectual), la restricción de los conceptos puros intelectuales y también, por consiguiente, de los principios que de ellos proceden. Sentemos ahora que la moral supone necesariamente la libertad (en el más riguroso sentido) como propiedad de nuestra voluntad, poniendo *a priori* como *datos* de la *razón* principios prácticos originarios en ella misma, absolutamente imposibles sin esta suposición; pero que la razón especulativa haya demostrado que es absolutamente imposible concebir esa libertad; esa suposición entonces, conviene a saber, la moral, tendría necesariamente que ceder su lugar a aquella otra, cuya contraria encierra una manifiesta contradicción, es decir, que la libertad, y con ella la moralidad (cuya contraria no contiene contradicción cuando no ha sido la libertad supuesta), se supeditan al *mecanismo de la naturaleza*. Mas como para la moral sólo se necesita que la libertad no esté en contradicción consigo misma, y al menos pueda ser concebida, sin ser indispensable un mejor conocimiento. Y por tanto no presentan ningún obstáculo al mecanismo natural de la acción misma (tomada en otra relación), la ciencia de la moral puede perfectamente conservar su lugar, así como la física el suyo. Esto no hubiera sido descubierto si la crítica no nos hubiera mostrado antes la decidida ignorancia que tenemos de las cosas en sí, y no hubiera limitado a simples fenómenos cuanto teóricamente podemos conocer.

2.16 La delimitación crítica del saber científico da espacio a la fe

Esta misma utilidad positiva de los principios críticos de la razón pura podría también mostrarse relativamente al concepto de Dios, *simplicidad de* nuestra *alma*, y que no toco aquí en obsequio a la brevedad. Yo no puedo, pues, *admitir* Dios, la *libertad* y la *inmortalidad* para el necesario uso práctico de mi razón, sin *negar* al mismo tiempo las inmensas pretensiones de la razón especulativa a vagos cono-

cimientos; porque para llegar a éstos tiene que servirse de principios que no alcanzando realmente más que a los objetos de la experiencia, transforman en fenómeno a cuanto se les aplica, aun cuando no pueda ser objeto de experiencia, y demuestran así la imposibilidad de toda extensión práctica de la razón pura. Me ha sido, pues, preciso suprimir el saber para dar lugar a la creencia. El dogmatismo en metafísica, es decir, el prejuicio de hacer que proceda ella sin la previa *Crítica de la razón pura*, es la verdadera fuente de toda esta incredulidad, contraria a la moral, y por sí misma siempre dogmática.

Tomado de: KANT. *Crítica de la razón pura*. *Op. cit.*, pp. 127-140.

3. LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL

La estética trascendental indaga sobre el espacio y el tiempo, es decir, sobre las formas puras a priori *que hacen posible la intuición sensible y que dan fundamento a los juicios sintéticos* a priori *de las matemáticas y la física.*

3.1 Estética trascendental como doctrina crítica de la sensibilidad

Sea cual fuere el modo cómo un conocimiento se relacione con los objetos, aquel en que la relación es inmediata y para el que todo pensamiento sirve de medio, se llama intuición.

Pero esta intuición sólo tiene lugar en tanto que el objeto nos es dado, lo cual sólo es posible, al menos para nosotros los hombres, cuando el espíritu ha sido afectado por él de cierto modo. Se llama *sensibilidad* la capacidad (receptividad) de recibir la representación según la manera como los objetos nos afectan. Los objetos nos son dados mediante la sensibilidad, y ella únicamente es la que nos ofrece las intuiciones; pero sólo el entendimiento los concibe y forma los conceptos. Mas todo pensamiento debe referirse en último término, directa o indirectamente, mediante ciertos signos, a las intuiciones, y por consiguiente a la sensibilidad; pues de otra manera ningún objeto puede sernos dado.

Consiste la *sensación* en el efecto de un objeto sobre nuestra facultad representativa, al ser afectados por él. Se llama empírica la intuición que se relaciona con un objeto por medio de la sensación. El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama *fenómeno*.

Llamo *materia* del fenómeno aquello que en él corresponde a la sensación, y *forma* del mismo, a lo que hace que lo que hay en él de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Como aquello mediante lo cual las sensaciones se orde-

nan y son susceptibles de adquirir cierta forma no puede ser a su vez sensación, la materia de los fenómenos sólo puede dársenos *a posteriori* y la forma de los mismos debe hallarse ya preparada *a priori* en el espíritu para todos en general, y, por consiguiente puede ser considerada independientemente de toda sensación.

Llamo representación pura (en sentido trascendental) aquella en la cual no se halla nada de lo que pertenece a la sensación. De aquí se deduce que la forma pura de las intuiciones sensibles en general, en la que es percibida toda la diversidad de los fenómenos bajo ciertas relaciones, se encuentra *a priori* en el espíritu. Esta forma pura de la sensibilidad se llama también *intuición* pura.

Así, cuando yo abstraigo de la representación de un cuerpo, lo que el entendimiento piensa, como sustancia, fuerza, divisibilidad, etcétera, lo que pertenece a la sensación como impenetrabilidad, dureza, color, etc., réstame siempre algo de esta intuición empírica, a saber: extensión y figura. Éstas pertenecen a la intuición pura, que tiene lugar *a priori* en el espíritu, como una forma pura de la sensibilidad aún sin un objeto real de los sentidos o sensación.

Llamo *estética*[7] *trascendental* la ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad. Debe, pues, existir una ciencia que constituya la primera parte de la teoría elemental trascendental, y opuesta a aquella otra parte que tiene por objeto los principios del pensamiento puro y que se llama lógica trascendental.

En la estética trascendental, primero consideraremos aisladamente la sensibilidad, es decir, separaremos todo lo que el entendimiento mediante sus conceptos en ella pone, con el fin de que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar, separaremos también de la intuición, todo lo que pertenece a la sensación, con el fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad puede dar *a priori*. Se hallará en esta indagación que hay dos formas puras de la intuición sensible, como principios del conocimiento *a priori*, a saber: espacio y tiempo, en cuyo examen vamos a ocuparnos ahora.

[7] Los alemanes son los únicos que emplean hoy la palabra estética para designar lo que otros llaman crítica de gusto. Esta denominación se debe a la fracasada esperanza del notabilísimo crítico Baumgarten, que creyó poder someter el juicio de lo bello a los principios de la razón, y elevar sus reglas a una ciencia. Todos estos esfuerzos fueron inútiles, porque dichas reglas o criterios tienen sus principales fuentes en el empirismo, y nunca sus leyes podrán servir para determinarse *a priori* y guiar rectamente nuestro juicio del gusto, sino que más bien es el juicio el que sirve como de piedra de toque para la rectificación de los principios. Es, pues, prudente, abandonar nuevamente esa denominación, y reservarla para aquella doctrina que es verdadera ciencia (en lo que se aproxima también al lenguaje y sentido de los antiguos, cuando dividían el conocimiento en *aisthetá kaí noetá*) o dividir la denominación entre filosofía especulativa y estética, tomando esta palabra una significación en parte trascendental y en parte psicológica. [Nota de Kant].

3.1 El espacio como intuición pura *a priori*

a. ¿Por qué el espacio es una intuición pura *a priori*?

Mediante el sentido externo (propiedad de nuestro espíritu) nos representamos objetos exteriores a nosotros y como reunidos en el Espacio. En el espacio, pues, están determinadas o son determinables la figura, tamaño y relaciones respectivas de tales objetos. El sentido interno, por medio del cual el espíritu se contempla a sí mismo o sus estados interiores, no nos da en verdad ninguna intuición del alma misma como objeto; pero es, sin embargo, una forma determinada, bajo la que sólo es posible la intuición de su estado interno; de tal modo que todo lo que pertenece a determinaciones interiores es representado en relaciones de tiempo. Así como el tiempo no puede ser percibido exteriormente, tampoco el espacio es susceptible de ser considerado como algo interior en nosotros. ¿Qué son, pues, tiempo y espacio? ¿Son seres reales? ¿Son solamente determinaciones o relaciones de las cosas, que, sin embargo, pertenecerían también a las cosas en sí, aunque no fueran percibidas? ¿O son de tal naturaleza que sólo pertenecen a la forma de la intuición, y, por consiguiente, a la cualidad subjetiva de nuestro espíritu, sin la cual estos predicados no podrían nunca ser atribuidos a cosa alguna? Para obtener una respuesta expondremos primeramente el concepto de espacio. Yo entiendo por exposición la clara representación (aunque no sea extensa) de lo que pertenece a un concepto; la exposición es *metafísica* cuando contiene lo que el concepto presenta como dado *a priori*.

1. El espacio no es un concepto empírico derivado de experiencias externas, porque, para que ciertas sensaciones se refieran a alguna cosa fuera de mí (es decir, a algo que se encuentra en otro lugar del espacio que en el que yo me hallo) y para que yo pueda representarme las cosas como exteriores y juntas las unas con las otras, y por consiguiente, no sólo diferentes, sino también en diferentes lugares, debe existir ya en principio la representación del espacio. De aquí se infiere que la representación del espacio no puede ser adquirida por la experiencia de las relaciones del fenómeno externo, sino que, al contrario, dicha experiencia externa sólo es posible por esta representación.

2. El espacio es una representación necesaria *a priori*, que sirve de fundamento a todas las intuiciones externas. Es imposible concebir que no existe espacio, aunque se le puede pensar sin que contenga objeto alguno. Se considerará, pues, al espacio como la condición de posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de ellos: es una representación *a priori*, fundamento necesario de los fenómenos externos.

3. El espacio no es ningún concepto discursivo, o como se dice, un concepto general de las relaciones de las cosas, sino una intuición pura. En efecto, no puede representarse más que un solo espacio, y cuando se habla de muchos, se entiende sólo en ellos las partes de un mismo y único espacio. Estas partes sólo se conciben en el espacio uno y omnicomprensivo, sin que le puedan preceder cual si fueran sus elementos (cuya composición lo constituiría). El espacio es esencialmente uno; la variedad que en él hallamos, y, por consiguiente, el concepto universal de espacio en general, se fundan únicamente en limitaciones. De aquí se sigue que lo que sirve de base a todos los conceptos que tenemos del Espacio es una intuición *a priori* (que no es empírica). Lo mismo acontece con los principios geométricos, como cuando decimos, por ejemplo: juntos los dos lados de un triángulo son más grandes que el tercero, cuya certeza apodíctica no procede de los conceptos generales de línea y triángulo, sino de una intuición *a priori*.

4. El espacio es representado como un *quantum* infinito dado. Es necesario considerar todo concepto como una representación contenida en una multitud infinita de distintas representaciones posibles (en tanto su nota común), subsumidas bajo el concepto; pero ningún concepto como tal, contiene en sí una multitud infinita de representaciones. Sin embargo, así concebimos el espacio (pues todas sus partes coexisten en el infinito). La primitiva representación del espacio es, pues, una intuición *a priori* y no un concepto.

b. Del espacio como intuición pura se derivan otros conocimientos sintéticos

Entiendo por *exposición* trascendental, la explicación de un concepto, como principio que puede mostrar la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*. Para ello se supone: 1) que realmente emanen del concepto dado tales conocimientos; 2) que estos conocimientos son sólo posibles por la explicación de este concepto.

La geometría es una ciencia que determina sintéticamente, y sin embargo *a priori*, las propiedades del espacio. ¿Qué debe, pues, ser la representación del espacio para que tal conocimiento sea posible? Debe ser primeramente, una intuición; puesto que de un simple concepto, no pueden resultar proposiciones que sobrepasan los límites del mismo concepto, que es lo que, sin embargo, ocurre en la geometría. Pero esta intuición debe hallarse en nosotros *a priori*, es decir, antes de toda percepción de un objeto; debiendo ser, por consiguiente, una intuición pura y no empírica. Porque todas las proposiciones geométricas son apodícticas, es decir, implican la conciencia de su necesidad; como, por ejemplo: el espacio no

tiene más que tres dimensiones. Semejantes principios no pueden ser empíricos, ni juicios experimentales, ni derivados de la experiencia.

¿Cómo se halla, pues, en el espíritu una intuición externa anterior a los mismos objetos y en la cual el concepto de estos objetos puede ser determinado *a priori*? Evidentemente sólo en tanto que ella está en el sujeto como su propiedad formal de ser afectado por los objetos, y de recibir así la representación inmediata de los mismos, es decir, la intuición, por consiguiente, como forma del sentido exterior en general.

Solamente nuestra explicación hace, pues, comprensible la posibilidad de la geometría como un conocimiento sintético *a priori*.

Toda explicación que no nos dé cuenta de esto, por más que tenga en apariencia gran semejanza con la nuestra, puede ser siempre distinguida por esa segurísima señal.

a) El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ya se las considere en sí mismas, o en sus relaciones entre sí, es decir, ninguna determinación que dependa de los objetos mismos y que permanezca en ellos si se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición; porque ni las determinaciones absolutas, ni las relativas pueden ser percibidas antes de la existencia de las cosas a que pertenecen, y por consiguiente *a priori*.

b) El espacio no es más que la forma de los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la única condición subjetiva de la sensibilidad, mediante la que nos es posible la intuición externa. Y como la receptividad del sujeto de ser afectado por las cosas precede necesariamente a todas las intuiciones de ellas, se comprende fácilmente que la forma de todos los fenómenos puede hallarse dada en el espíritu antes de toda percepción real y, por consiguiente, *a priori*. Pero como además tiene la cualidad de ser intuición pura, en la que todos los objetos deben ser determinados, puede contener, antes de toda experiencia, los principios de sus relaciones.

No podemos, pues, hablar de espacio, de seres extensos, etc., nada más que desde el punto de vista del hombre. Nada significa la representación del espacio, si salimos de la condición subjetiva, bajo la que únicamente podemos recibir la intuición externa, es decir, ser afectados por los objetos. Este predicado sólo conviene a las cosas, en tanto que nos aparecen, es decir, que son objetos de la sensibilidad. La forma constante de esta receptividad, que llamamos sensibilidad, es la condición necesaria de todas las relaciones, en las cuales percibimos los objetos como exteriores a nosotros; y si dicha forma se abstrae de los objetos, es una intuición pura la que toma el nombre de espacio. Como las condiciones particulares de la sensibilidad no son las condiciones de la posibilidad de las cosas mismas, sino solamente las de sus fenómenos, bien podemos decir que el espacio comprende

todas las cosas que nos aparecen exteriormente; pero no todas las cosas en sí mismas, puedan o no ser percibidas y sea el que quiera el sujeto que las perciba; pues de ningún modo nos es posible juzgar las intuiciones de los otros seres pensantes, ni saber si se hallan sujetas a las mismas condiciones que limitan nuestras intuiciones, y que tiene para nosotros un valor universal. Si añadimos al concepto del sujeto la restricción de un juicio, el juicio es entonces incondicionado. La proposición: "Todas las cosas están yuxtapuestas en el espacio", vale bajo esta restricción: si estas cosas son tomadas como objetos de nuestra intuición sensible. Si yo añado aquí la condición al concepto y digo: todas las cosas, como fenómenos externos, están yuxtapuestas en el espacio; vale entonces esta regla universalmente y sin restricción alguna.

c. Realidad empírica e idealidad trascendental del espacio

Muestra, pues, nuestra exposición la realidad, es decir, el valor objetivo del espacio en relación con todo aquello que puede representársenos exteriormente como objeto; pero al mismo tiempo también, la idealidad del espacio en relación a las cosas consideradas en sí mismas por la razón, es decir, sin atender a la naturaleza de nuestra sensibilidad. Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio en relación a toda experiencia externa posible; pero reconocemos también la idealidad trascendental del mismo, es decir, su no existencia, desde el momento en que abandonamos las condiciones de posibilidad de toda experiencia y suponemos que es algo que sirve de fundamento a las cosas en sí.

3.3 El tiempo como intuición pura *a priori*

1) El tiempo no es un concepto empírico derivado de experiencia alguna, porque la simultaneidad o la sucesión no serían percibidas si la representación *a priori* del tiempo no les sirviera de fundamento. Sólo bajo esta suposición podemos representarnos que una cosa sea al mismo tiempo que otra (simultánea), o en tiempo diferente (sucesiva).

2) El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. No se puede suprimir el tiempo en los fenómenos en general, aunque se puedan separar muy bien éstos de aquél. El tiempo, pues, está dado *a priori*. Sólo en él es posible toda la realidad de los fenómenos. Éstos pueden todos desaparecer; pero el tiempo mismo (como condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido.

3) En esa necesidad *a priori* se funda también la posibilidad de los principios apodícticos, de las relaciones o axiomas del tiempo en general, tales como el tiem-

po no tiene más que una dimensión; los diferentes tiempos no son simultáneos, sino sucesivos (de igual modo que espacios diferentes no son sucesivos, sino simultáneos). Estos principios no son deducidos de la experiencia, porque ésta no puede dar una estricta universalidad ni una certeza apodíctica. Nosotros sólo podríamos decir: así lo enseña la observación general; pero no: esto debe suceder así. Estos principios valen pues como reglas que hacen en general posible la experiencia, sin ser ésta la que nos muestra la existencia de las reglas, sino que más bien son ellas las que nos proporcionan el conocimiento de la experiencia.

4) El tiempo no es ningún concepto discursivo o, como se dice, general, sino una forma pura de la intuición sensible. Tiempos diferentes no son más que partes del mismo tiempo. Pero la representación que sólo puede darse por un objeto único, es una intuición. Así la proposición: Tiempos diferentes no pueden ser simultáneos, no se deriva de un concepto general. Esta es una proposición sintética que no puede proceder solamente de conceptos. Se halla, pues, contenida inmediatamente en la intuición y representación del tiempo.

5) La naturaleza infinita del tiempo significa, que toda cantidad determinada de tiempo es solamente posible por las limitaciones de un único tiempo que les sirve de fundamento. Por lo tanto, la representación primitiva del tiempo debe ser dada como ilimitada. Pero cuando las partes mismas y magnitudes todas de un objeto sólo pueden ser representadas y determinadas por medio de una limitación de ese objeto, no puede entonces la representación toda ser dada por conceptos (porque éstos sólo contienen representaciones parciales), sino que deben tener, como fundamento una intuición inmediata.

3.4 Observaciones generales sobre la estética trascendental

Hemos querido probar que todas nuestras intuiciones son sólo representaciones de fenómenos, que no percibimos las cosas como son en sí mismas, ni son sus relaciones tal como se nos presentan, y que si suprimiéramos nuestro sujeto, o simplemente la constitución subjetiva de nuestros sentidos en general, desaparecerían también toda propiedad, toda relación de los objetos en el tiempo, y aun también el espacio y el tiempo, porque todo esto, como fenómeno no puede existir en sí, sino solamente en nosotros. Es para nosotros absolutamente desconocido cuál pueda ser la naturaleza de las cosas en sí, independientes de toda receptividad de nuestra sensibilidad. No conocemos de ello más que la manera que tenemos de percibirlos, manera que nos es peculiar, pero que tampoco debe ser necesariamente la de todo ser, aunque sea la de todos los hombres. A esta manera de percibir es a la que únicamente tenemos que atenernos. Tiempo y Espacio son las formas puras de esa percepción, y la sensación en general, la materia. Sólo podemos

conocer *a priori* las formas puras del espacio y del tiempo, es decir, antes de toda percepción efectiva, y por esto se llama intuición pura; la sensación, al contrario, es quien hace ser a nuestro conocimiento *a posteriori*, es decir, intuición empírica. Aquellas formas pertenecen absoluta y necesariamente a nuestra sensibilidad, de cualquier especie que sean nuestras sensaciones; éstas pueden ser muy diversas. Por más alto que fuera el grado de claridad que pudiéramos dar a nuestra intuición, nunca nos aproximaríamos a la naturaleza de las cosas en sí; porque en todo caso sólo conoceríamos perfectamente nuestra manera de intuición, es decir, nuestra sensibilidad, y esto siempre bajo las condiciones de tiempo y espacio originariamente inherentes al sujeto. El más perfecto conocimiento de los fenómenos, que es lo único que nos es dado alcanzar, jamás nos proporcionará el conocimiento de los objetos en sí mismos.

3.5 Conclusión general de la estética trascendental: el espacio y el tiempo con intuiciones puras son el fundamento de los juicios sintéticos *a priori*

Hemos obtenido ya uno de los datos exigidos para la resolución del problema general de la filosofía trascendental, a saber: ¿cómo son posibles las *proposiciones sintéticas a priori*? Es decir, estas intuiciones puras *a priori*: espacio y tiempo. Cuando en nuestro juicio *a priori* queremos ir más allá del concepto dado, encontramos algo en ellas que puede ser descubierto *a priori* en la intuición correspondiente y no en el concepto, y que puede ser enlazado sintéticamente, a este concepto; pero juicios, que por esta razón, sólo alcanzan a los objetos de los sentidos y sólo valen para los de experiencia posible.

Tomado de: KANT. *Crítica de la razón pura*. *Op. cit.*, pp. 171-200.

4. LA ANALÍTICA TRASCENDENTAL

La analítica trascendental estudia las categorías, es decir, las formas a priori del entendimiento y el "yo pienso", que es el fundamento supremo, también trascendental, de la síntesis a priori y por lo tanto de la ciencia.

4.1 Sensibilidad y entendimiento

Nuestro conocimiento emana de dos fuentes principales del espíritu: la primera consiste en la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las

impresiones), y la segunda en la facultad de conocer un objeto por medio de esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos). Por la primera nos es dado un objeto, por la segunda *es pensado* en relación con esta representación (como pura determinación del espíritu). Constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, la intuición y los conceptos; de tal modo que no existe conocimiento por conceptos sin la correspondiente intuición o por intuiciones sin conceptos. Ambos son o puros o empíricos: empíricos si en ellos se contiene una sensación (que supone la presencia real del objeto); puros, si en la representación no se mezcla sensación alguna. Puede llamarse a la sensación la materia del conocimiento sensible. La intuición pura, por tanto, contiene únicamente la forma por la que es percibida alguna cosa, y el concepto puro la forma del pensamiento de un objeto en general. Solamente las intuiciones y conceptos puros son posibles *a priori*; los empíricos, sólo *a posteriori*.

Si llamamos *sensibilidad* a la capacidad que tiene nuestro espíritu de recibir representaciones (receptividad) en tanto que es afectado de una manera cualquiera, por el contrario, se llamará entendimiento, a la facultad que tenemos de producir nosotros mismos representaciones o la espontaneidad del conocimiento. Por la índole de nuestra naturaleza, la intuición no puede ser más que sensible, de tal suerte, que sólo contiene la manera como somos afectados por los objetos. El *entendimiento*, al contrario, es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra. Sin sensibilidad, no nos serían dados los objetos, y sin el entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido, son vacíos; intuiciones sin concepto, son ciegas. De aquí, que sea tan importante y necesario sensibilizar los conceptos (es decir, darles un objeto en la intuición), como hacer inteligibles las intuiciones (someterlas a conceptos). Estas dos facultades o capacidades no pueden trocar sus funciones. El entendimiento no puede percibir y los sentidos no pueden pensar cosa alguna. Solamente cuando se unen, resulta el conocimiento. Lejos de confundir sus funciones, importa separarlas y distinguirlas cuidadosamente. En semejante distinción, se halla la base para distinguir también la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la estética, de la ciencia de las leyes del entendimiento en general, es decir, de la lógica.

La lógica a su vez puede ser considerada desde dos puntos de vista según se examinen las operaciones generales o las operaciones particulares del entendimiento. La primera comprende las reglas absolutamente necesarias del pensar, sin las que no pueden tener lugar las operaciones intelectuales, y por consiguiente no atiende a la diversidad de objetos hacia los que podría dirigirse el entendimiento. La lógica de las operaciones particulares contiene las reglas para pensar rectamente sobre ciertos objetos determinados.

4.2 La "síntesis" que está a la base de todo conocimiento

La lógica general abstrae [...] de toda la materia del conocimiento y espera que le sean dadas representaciones de otra parte, sea de donde fuera, para convertirlas en conceptos mediante el análisis. La lógica trascendental, por el contrario, tiene ante sí una diversidad de elementos sensibles *a priori* que le ofrece la estética trascendental para servir de materia a los conceptos puros del entendimiento, y sin lo cual carecería la lógica de contenido, siendo por consiguiente completamente vacía. El espacio y el tiempo contienen, ciertamente, una diversidad de elementos de la intuición pura *a priori*; pero, sin embargo, pertenecen a la condicionalidad receptiva de nuestro espíritu, bajo la cual únicamente pueden recibirse las representaciones de los objetos y que por consiguiente afecta siempre también a su concepto. Pero la espontaneidad de nuestro pensamiento exige para hacer de esta diversidad un conocimiento, que primeramente haya sido recorrida, recibida y enlazada de cierta manera. Esta operación la llamo síntesis.

Entiendo por síntesis, en su más alta significación, la operación de reunir las representaciones unas con otras y comprender toda su diversidad en un solo conocimiento. Esta síntesis es pura, cuando la diversidad no es empírica, sino dada *a priori* (como la del espacio y la del tiempo). Antes de todo análisis de nuestras representaciones, éstas tienen que haberse dado previamente, y no hay conceptos que puedan surgir analíticamente *en cuanto a su contenido*. Pero la síntesis de una diversidad (sea dada a *priori* o *a posteriori*) produce por de pronto un conocimiento que en su comienzo puede ser informe y confuso y que por lo tanto necesite del análisis; pero la síntesis es, sin embargo, la que propiamente junta los elementos para el conocimiento y los reúne de cierta manera para darle contenido; es, pues, lo primero a que debemos dedicar nuestra atención cuando queremos juzgar el origen de nuestros conocimientos.

4.3 Los conceptos puros del entendimiento o categorías

Pueden someterse mediante el análisis, diferentes representaciones a un solo concepto asunto del cual se ocupa la lógica general. La lógica trascendental, al contrario, enseña llevar a conceptos, no de las representaciones, sino de la *síntesis pura* de las representaciones. Lo primero que debe sernos dado *a priori* al efecto del conocimiento de todos los objetos es la diversidad de elementos de la intuición pura; la síntesis de esta *diversidad* por la imaginación, es lo segundo, aunque, sin embargo, no dé aún conocimiento alguno. Los conceptos que dan la *unidad* a esta síntesis pura, y que consisten únicamente en la representación de esta unidad sin-

tética necesaria, son la tercera condición para el conocimiento de un objeto cualquiera y descansan en el entendimiento.

La misma función que da unidad a las diferentes representaciones *en un solo* juicio, es la que da también unidad a la simple síntesis de diferentes representaciones en una *sola intuición*, la cual, en sentido general, se llama concepto puro del entendimiento. Ejerciendo precisamente el entendimiento las mismas operaciones, en virtud de las cuales da a los conceptos la forma lógica de un juicio, mediante la unidad analítica, introduce también un contenido trascendental en sus representaciones mediante la unidad sintética de los elementos diversos en la intuición en general. Por esta razón se llaman conceptos puros intelectuales que se refieren *a priori* a los objetos, lo cual no resulta de la lógica en general.

De manera que hay precisamente tantos conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a los objetos de la intuición en general como funciones lógicas según la precedente tabla en todos los juicios posibles. Porque el entendimiento se halla completamente agotado y toda su facultad totalmente reconocida y medida en esas funciones. Llamaremos a esos conceptos *categorías*, siguiendo a Aristóteles, pues igual es nuestro fin, aunque haya bastante diferencia en la ejecución.

4.4 Tabla de las categorías

1.
De *cantidad*
Unidad
Pluralidad
Totalidad.

2.
De *cualidad*
Realidad
Negación
Limitación

3.
De *la relación*
inherencia y subsistencia
(*substantia et accidens*)
Causalidad y dependencia
(Causa y efecto).
De la comunidad
(Reciprocidad entre agente y paciente).

4.
De *modalidad*
Posibilidad - Imposibilidad
Existencia - Inexistencia
Necesidad - Contingencia

Ésta es, pues, la clasificación de todos los conceptos originalmente puros de la síntesis, que el entendimiento contiene en sí *a priori y por* los que solamente es un entendimiento puro; sólo por ellos puede comprender algo en la diversidad de la intuición, es decir, puede pensar el objeto.

4.5 Deducción trascendental de las categorías

Pero toda experiencia contiene además de la intuición de los sentidos, mediante la cual se dan las cosas, un concepto de un objeto que se ha dado en la intuición o que aparece y hay por lo tanto conceptos de objetos en general que fundamentan, como condiciones *a priori*, todo conocimiento empírico. Por consecuencia, el valor objetivo de las categorías, como conceptos *a priori*, se apoya en que sólo ellos hacen posible la experiencia (en cuanto a la forma del pensar). Se refieren, pues, necesariamente *a priori* a los objetos de la experiencia, puesto que solamente mediante ellas en general puede pensarse algo empírico.

Tiene, pues, la deducción trascendental de todos los conceptos *a priori* un principio con el cual debe dirigirse toda investigación, a saber: que esos conceptos deben reconocerse como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia (bien sea de la intuición que se encuentre en ella o del pensamiento).

4.6 Posibilidad de una unificación de un múltiple en general

Lo múltiple de las representaciones puede darse en una intuición que es puramente sensible, es decir, que no es más que una receptividad, y la forma de ésta puede residir *a priori* en nuestra facultad representativa, sin ser empero más que el modo cómo es afectado el sujeto. El enlace (*coniunctio*) *de* una multiplicidad en general, en cambio, no pueden suministrárnosla los sentidos, y por consiguiente, tampoco puede estar contenida también en la forma pura de la intuición sensible; porque es un acto espontáneo de la facultad representativa. Puesto que esta facultad se debe llamar entendimiento, para distinguirla de la sensibilidad, resulta siempre que es un acto intelectual todo enlace (*Verbindung*), consciente o inconsciente, ora abrace intuiciones o conceptos diversos, ora sean o no sensibles estas intuiciones. Llamaremos este acto en general *síntesis* para hacer notar con esto que no podemos representarnos nada enlazado en el objeto sin haberlo hecho antes nosotros mismos, y que de todas las representaciones el *enlace* es la única que no puede sernos dada por los objetos, sino solamente por el sujeto mismo, por ser éste un acto de su espontaneidad. Es fácil notar aquí que este acto debe ser primitivamente uno y valer indistintamente para todo enlace, y que la descomposición, el *análisis* que pare-

ce serle contrario, sin embargo, siempre lo supone; porque donde el entendimiento nada ha ligado, nada puede tampoco descomponer, pues sólo mediante él ha podido darse como ligado y compuesto a la facultad representativa.

Mas el concepto de enlace lleva consigo además del concepto de diversidad y de la síntesis de esta diversidad, el de unidad de esta misma diversidad. El enlace es la representación de la unidad sintética de la diversidad. La representación de esta unidad no puede, pues, resultar del enlace; sino que, más bien, al unirse a la representación de la diversidad, hace posible al concepto de enlace. Esta unidad, que precede *a priori* a todos los conceptos de enlace no es en manera alguna la categoría de unidad porque todas las categorías se fundan en las funciones lógicas de los juicios y el enlace, y por tanto, la unidad de los conceptos dados, está ya pensada en esos juicios. La categoría supone, pues, el enlace. Debemos, por lo tanto, buscar esta unidad (como cualitativa), más alto aún, a saber, en lo que contiene el fundamento mismo de unidad de los diferentes conceptos en los juicios, y por consecuencia, de la posibilidad del entendimiento, así como también en su uso lógico.

4.7 La unidad sintética original de la apercepción pura a priori. El "yo pienso"

El *yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones; pues si fuera de otro modo habría en mí algo representado que no podía pensarse, lo que equivaldría a decir: que la representación es imposible o que por lo menos es para mí igual a nada. La representación que puede darse antes de todo pensamiento se llama *intuición*. Toda diversidad de la intuición tiene, pues, relación necesaria con el yo pienso en el mismo sujeto en quien se encuentra esta diversidad. Pero esta representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, que no puede considerársela como perteneciente a la sensibilidad. La llamo apercepción *pura* para diferenciarla de la empírica, o aun también *apercepción primitiva* por ser la conciencia de sí misma, que produciendo la representación *yo pienso*, que debe poder acompañar todas las demás representaciones, y que en toda conciencia es siempre una y misma, no hay otra que a su vez pueda acompañar a ésta.

Llamo también a la unidad de esta representación unidad trascendental de la conciencia, para indicar la posibilidad del conocimiento *a priori* que de allí resulta. Porque las diversas representaciones, dadas en cierta intuición, no serían todas juntas mis representaciones, si todas también no pertenecieran a una misma conciencia; es decir, que como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas como mías) deben conformarse necesariamente con la condición, mediante la cual

sólo pueden coexistir en una conciencia general, pues de otro modo no podrían pertenecerme. De este primitivo enlace resultan muchas consecuencias [...].

El enlace no existe, pues, en los objetos, y no puede tampoco derivarse de éstos por percepción alguna, y recibirse después en el entendimiento, sino que es únicamente una operación de éste, que no es más que la facultad de enlazar a priori y de reunir la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de la apercepción. Este principio es el más elevado de todo el conocimiento humano.

4.8 El principio de la unidad sintética de la apercepción es el principio supremo de todo uso del entendimiento

El principio supremo de la posibilidad de toda intuición con relación a la sensibilidad era según la estética trascendental el de que toda diversidad de la intuición está sometida a las condiciones formales de espacio y tiempo. El principio supremo de esta misma posibilidad con relación al entendimiento es el de que toda la diversidad de la intuición está sometida a las condiciones de la unidad originariamente sintética de la apercepción[8]. Obedeciendo al primero de estos principios están todas las diversas representaciones de las intuiciones, en tanto que se nos dan, y al segundo, en tanto que sea posible reunirlas en una sola conciencia. Sin esto nada puede pensarse ni conocerse, porque las representaciones dadas, como no tienen por común a todas el acto de la apercepción *yo pienso*, no podrán reunirse en una misma conciencia.

El *entendimiento*, para hablar generalmente, es la facultad de conocimientos. Estos conocimientos consisten en la determinada relación de representaciones dadas con un objeto. Pero *objeto* es aquello en cuyo concepto se reúne la diversidad de una intuición dada. Pero toda reunión de representaciones exige unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. La unidad de la conciencia es, pues, lo único que constituye la relación de las representaciones con un objeto, y por tanto, su valor objetivo; ésta es la que hace conocimientos de esas representaciones, y en ella descansa, por tanto, la posibilidad misma del entendimiento.

[8] El tiempo y el espacio y todas sus partes son *intuiciones*, por consiguiente, representaciones particulares con la diversidad que ellas en sí contienen. (Ver la estética trascendental). No son, pues, simples conceptos por medio de los cuales esté la conciencia de ellos como contenida en muchas representaciones sino que más bien son éstas las que se contienen en una conciencia sola, estando, por consiguiente, como compuestas en ella, de donde se sigue que la unidad de la conciencia se nos presenta como *sintética*, y sin embargo como primitiva. Esta *particularidad* de las mismas es importante en la aplicación. (ver el § 25). [Nota de Kant].

4.9 ¿Qué es la unidad objetiva de la autoconciencia?

La *unidad trascendental* de la apercepción es aquella por medio de la cual todo lo diverso dado en una intuición se reúne en un concepto del objeto. Por esto se llama *objetiva* y debe distinguirse de la unidad *subjetiva* de la conciencia, que es una *determinación del sentido* interno, mediante la cual lo diverso de la intuición se da empíricamente para reunirse de este modo. Que yo pueda ser consciente *empíricamente* de esos elementos diversos como simultáneos o como sucesivos depende de circunstancias o condiciones empíricas. De aquí que la unidad empírica de la conciencia, por la asociación de las representaciones, se refiera a un fenómeno y sea completamente contingente. Por el contrario, la forma pura de la intuición en el tiempo, simplemente como intuición en general que contiene diversos elementos dados, está sometida a la unidad primitiva de la conciencia únicamente por la relación necesaria de la diversidad de la intuición a un solo *yo pienso*; y por consiguiente, por la síntesis pura del entendimiento que sirve de fundamento a *priori* a la síntesis empírica. Esa unidad tiene sólo valor objetivo y la unidad empírica de la apercepción, que no examinamos aquí, no es más que una derivación hecha de la primera bajo condiciones dadas *in concreto* y sólo tiene un valor subjetivo. Usan unos la representación de cierta palabra con una cosa, otros con otra, y la unidad de la conciencia en lo que es empírico y en relación a lo que es dado, no tiene un valor universal y necesario.

4.10 Para el conocimiento de las cosas, la función de las categorías es la de ser aplicada a los objetos de experiencia

Pensar y *conocer un* objeto no es lo mismo. Al conocimiento pertenecen dos partes: primeramente, el concepto por el cual en general se piensa un objeto (la categoría); y después la intuición por la cual se ha dado; porque si no pudiera darse al concepto una intuición correspondiente, el concepto sería un pensamiento en cuanto a la forma, pero sin objeto alguno, y ningún conocimiento sería posible mediante él, pues no habría ni podría haber cosa alguna, que yo sepa, a la cual pudiera aplicarse mi pensamiento. Mas toda intuición posible para nosotros es sensible (estética); por consecuencia el pensamiento de un objeto en general no puede llegar a ser en nosotros un conocimiento por medio de un concepto puro del entendimiento, hasta tanto que este concepto se haya relacionado con objetos de los sentidos. La intuición sensible es pura (tiempo y espacio), o empírica (de aquello que se representa inmediatamente por la sensación como real en el espacio y en el tiempo). Por la determinación de la primera podemos adquirir conocimientos *a priori* de los objetos (en las matemáticas), pero solamente en cuanto a su forma, considerados como fenómenos; mas no queda por esto decidido si puede

haber cosas que deban percibirse en esta forma. De aquí se sigue que los conceptos matemáticos no son por sí mismos conocimientos; a no ser que se suponga que existen cosas que solamente pueden presentársenos según la forma de esta intuición sensible. Mas las cosas se dan solamente en tiempo y espacio, en tanto que son percepciones (representaciones acompañadas de sensación), y por consiguiente, mediante representación empírica. Los conceptos puros del entendimiento, aun cuando se apliquen a intuiciones *a priori* (como en las matemáticas), producen conocimiento sólo cuando estas intuiciones puras, y por medio de ellas, los conceptos del entendimiento pueden aplicarse a las intuiciones empíricas. Por tanto, las categorías no nos proporcionan conocimiento alguno mediante la intuición y sí sólo su posible aplicación a la *intuición empírica*, es decir, que no sirven más que para la posibilidad del *conocimiento empírico*. Pero éste se llama experiencia. Las categorías no tienen, por tanto, ningún otro empleo para el conocimiento de las cosas, sino solamente en tanto que estas cosas se consideran como objetos de una experiencia posible.

Tomado de: KANT. *Crítica de la razón pura*. *Op. cit.*, pp. 201-267.

DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

5. LA LEY MORAL Y SU NATURALEZA

La ley moral es una regla objetiva universalmente válida que determina a priori a la voluntad: ella es un imperativo categórico, una orden que vale en sentido absoluto, prescindiendo de las condiciones de los contenidos empíricos.

5.1 La ley moral como "imperativo categórico"

La regla práctica es siempre un producto de la razón porque prescribe la acción como medio para el efecto considerado como intención. Sin embargo, para un ser en el cual el fundamento determinante de la voluntad no es únicamente la razón, esta regla es un *imperativo*, es decir, una regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla. Así pues, los imperativos tienen valor objetivo y son totalmente distintos de las máximas en cuanto que éstas son principios subjetivos. Aquéllos determinan las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente, únicamente respecto del efecto y suficiencia para el mismo, o bien determinan sólo la volun-

tad, sea ésta suficiente o no para el efecto. Los primeros serían imperativos hipotéticos y contendrían meros preceptos de habilidad; los segundos, en cambio, serían imperativos categóricos y sólo ellos serían leyes prácticas [...].

Por ejemplo, decid a alguien que debe trabajar y ahorrar en la juventud para no padecer miseria en la vejez; éste es un precepto práctico de la voluntad correcto y a la vez importante. Pero se ve fácilmente que aquí la voluntad se remite a otra cosa, que, se presupone, se desea y ese deseo debe dejarse al agente mismo, pues quizá él considera otras fuentes de ayuda distintas al patrimonio adquirido, o no espera en absoluto llegar a viejo, o piensa que si llega ese día en caso de pobreza podrá contentarse con poco. La razón, única fuente de toda regla que contenga necesidad, pone en este precepto suyo también la necesidad (pues sin ella no sería un imperativo), pero ésta es sólo subjetivamente condicionada y no puede ser presupuesta en el mismo grado en todos los sujetos. Aunque para su legislación se requiere que sólo necesite presuponerse a sí misma, porque la regla es objetiva y universalmente válida únicamente cuando vale sin las condiciones contingentes y subjetivas que distinguen a un ser racional de otro. Ahora bien, decid a alguien que nunca debe hacer promesas falsas: ésta es una regla que se refiere solamente a su voluntad, sean o no alcanzables las intenciones que mediante esa voluntad el hombre se puede proponer; sólo se pretende determinar totalmente *a priori* el querer mediante aquella regla. Ahora bien, si se encuentra que esta regla es correcta en la práctica, entonces es una *ley*, porque es un imperativo categórico. Por lo tanto, las leyes prácticas se refieren sólo a la voluntad, sin considerar lo que se consigue mediante su causalidad, de la cual se puede hacer abstracción (porque pertenece al mundo de los sentidos) para obtener puras estas leyes.

5.2 La pura forma (en el sentido de universalidad) como carácter esencial de la ley moral

Si se quiere que un ser racional piense sus máximas como *leyes prácticas* universales sólo puede pensarlas como principios tales que contengan el fundamento determinante de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma.

La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Ese objeto es el fundamento determinante de esta última o no lo es. Si es el fundamento determinante, la regla de la voluntad estaría sujeta a una condición empírica (la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer y displacer) y, por lo tanto, no sería una ley práctica. Ahora bien, si de una ley se abstrae toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento determinante), no queda de esa ley más que la mera *forma* de una legislación universal. Por consiguiente,

un ser racional o no puede considerar sus principios subjetivos prácticos, es decir, sus máximas, al mismo tiempo como leyes universales, o bien debe admitir que la mera forma de éstos, según la cual *se hacen apropiados para una legislación universal*, por sí sola los hace una ley práctica.

Tomado de: KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Fondo de Cultura Económica, Casa Abierta al Tiempo, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, pp. 20-21, 29-30.

6. LA FORMULA DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

La conciencia de la ley moral como imperativo categórico es un hecho de razón, el único mediante el cual ella se manifiesta como legisladora.

6.1 La forma pura de la ley como condición suprema de todas las máximas

Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal [...].

La *razón* pura *práctica en sí misma* aquí es inmediatamente legisladora. La voluntad es concebida como independiente de las condiciones empíricas y, por lo tanto, como pura, determinada *mediante la mera forma de la ley* y este fundamento determinante es considerado como la condición suprema de todas las máximas.

6.2 La conciencia del imperativo moral como "hecho" de razón

La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho [*Faktum*] de la razón porque no se le puede deducir de datos precedentes de la razón, *e.g.*, de la conciencia de la libertad (porque no se nos da esta conciencia anteriormente), sino porque ella se nos impone por sí misma como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en ninguna intuición, ni pura ni empírica, mientras que sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, pero para ella, como concepto positivo, se requeriría una intuición intelectual, la cual de ningún modo puede ser admitida aquí. Sin embargo, para no caer en una falsa interpretación al considerar esta ley como *dada*, es preciso notar que ella no es un hecho empírico, sino que es el único hecho de la razón pura por el cual ésta se manifiesta como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*).

Tomado de: KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. *Op. cit.*, pp. 35-36.

La forma pura de la ley moral implica la libertad; pero nosotros conocemos por primera vez la ley moral y sucesivamente, como condición previa, pensamos en la libertad. Como la ley moral se nos impone como "deber" entonces nuestro "deber" es, sin duda, un "poder".

7.1 Una voluntad, para la cual la pura forma legislativa puede ser motivo determinante, debe ser libre

Presuponiendo que la mera forma legislativa de las máximas sea suficiente motivo de determinación de una voluntad: hallar la índole de aquella voluntad que sólo así es determinable.

Como la simple forma de la ley sólo puede ser representada por la razón y, en consecuencia, no es objeto de los sentidos, y por consiguiente no figura entre los fenómenos, su representación como motivo determinante de la voluntad es distinta de todos los motivos determinantes de los acaecimientos de la naturaleza por la ley de causalidad, porque en éstos los motivos determinantes mismos deben ser fenómenos. Y como para la voluntad no puede servir de ley ningún otro de sus motivos determinantes que no sea aquella forma legislativa universal, esa voluntad debe concebirse como completamente independiente de la ley natural de los fenómenos, o sea de la ley de causalidad, o bien en relación recíproca. Pero esa independencia se llama libertad en la acepción más estricta, o sea en la trascendental.

Por lo tanto, una voluntad a la cual sólo puede servir de ley la forma pura legislativa de la máxima, es una voluntad libre.

7.2 Sabemos que somos libres partiendo de la ley moral

La libertad y la ley práctica incondicionada remiten entonces recíprocamente una a la otra. Ahora bien [...] me pregunto de dónde arranca nuestro conocimiento de lo práctico-absoluto, si de la libertad o de la ley práctica. No puede arrancar de la libertad, pues ni podemos percatarnos de ella directamente porque su primer concepto es negativo, ni deducirla de la experiencia, pues ésta sólo nos da a conocer la ley de los fenómenos y, en consecuencia, el mecanismo de la naturaleza, que es precisamente lo contrario de la libertad.

Por lo tanto, es la ley moral, de la cual adquirimos conciencia directamente (no bien nos proyectamos máximas de la voluntad), lo que se nos ofrece en primer lugar y –como la razón la expone como motivo determinante que no puede ser vencido por ninguna condición sensible, y hasta es totalmente independiente de ellas–, conduce francamente al concepto de libertad. Pero ¿cómo es posible también la conciencia de esa ley moral? Podemos adquirir conciencia de leyes prácticas puras del mismo modo como de los principios teóricos teniendo en cuenta la necesidad con que nos la prescribe la razón y la eliminación de todas las condiciones empíricas a que aquella nos invita. El concepto de voluntad pura nace de los primeros como la conciencia de un entendimiento puro deriva de aquellos principios.

7.3 Debes luego puedes

Pero también la experiencia confirma este orden de los conceptos en nosotros. Suponed que alguien afirma de su inclinación al placer voluptuoso que le es totalmente irresistible cuando se le presenta el objeto amado y la ocasión propicia; si se levanta una horca frente a la casa donde encuentra esta ocasión para colgarlo apenas haya gozado el placer, preguntad si en tal caso no vencería su inclinación. No se tiene que buscar mucho para saber lo que respondería. Pero preguntadle si su príncipe, con amenazas de la misma pena de muerte inmediata, le exigiera dar un falso testimonio contra un hombre honesto a quien el príncipe quisiera perder con pretextos simulados, si en este caso él, por muy grande que sea su amor a la vida, cree posible vencerlo. Quizá él no se atreverá a asegurar si lo vencería o no; pero que le es posible lo tendrá que admitir sin titubeos. Así pues, él juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de deber hacerlo y reconoce en sí mismo la libertad que de otro modo, sin la ley moral, le habría permanecido desconocida.

Tomado de KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica. Op. cit.*, pp. 32-35.

8. EL CONCEPTO DE "BIEN" DEBE SER DETERMINADO POR LA LEY

En todas las éticas prekantianas el concepto de bien precedía al concepto de ley moral; según Kant, por el contrario, el concepto de ley es anterior y de él depende el concepto de bien moral.


Immanuel Kant en una estampa de la época (Civica Stampe Bertarelli, Milán).

Éste es el lugar apropiado para explicar la paradoja del método de una crítica de la razón práctica: *que el concepto de lo bueno* (Gutes) *y lo malo* (Böses) *no debe ser determinado antes de la ley moral (la cual, aparentemente, tendría que basarse incluso en ese concepto), sino sólo (como ocurre aquí) después y mediante ésta.* Pues aunque no supiéramos que el principio de la moralidad es una ley pura que determina *a priori* a la voluntad, tendríamos que dejar *indeterminado*, por lo menos inicialmente –para no admitir principios fundamentales del todo gratuitos–, si la voluntad tiene sólo fundamentos determinantes empíricos o si también los tiene puros *a priori*; ya que es contrario a todas las reglas fundamentales del procedimiento filosófico admitir como ya resuelto aquello que está aún por resolverse. Suponiendo que quisiéramos comenzar ahora por el concepto de lo bueno (*Gutes*) para derivar de él las leyes de la voluntad, este concepto de un objeto (como bueno) proporcionaría este objeto al mismo tiempo como el único fundamento determinante de la voluntad. Ahora bien, como este concepto no tenía ninguna ley práctica *a priori* como pauta, la piedra de toque de lo bueno o de lo malo no podría consistir más que en la concordancia del objeto con nuestro sentimiento de placer o de displacer, y el uso de la razón sólo podría consistir en determinar, por una parte, este placer o displacer en la conexión completa con todas las sensaciones de mi existencia y, por otra parte, los medios para procurarme el objeto del mismo. Ahora bien, ya que lo que es conforme al sentimiento de placer sólo puede ser determinado mediante la experiencia, pero la ley práctica según la determinación debe ser fundada sobre este sentimiento como su condición, quedaría incluso excluida la posibilidad de leyes prácticas *a priori*, porque se

creería necesario encontrar primeramente un objeto de la voluntad cuyo concepto como de algo bueno debería constituir el fundamento determinante universal, si bien empírico, de la voluntad. Pero era necesario, pues, investigar antes si no hay, un fundamento determinante a priori de la voluntad (el cual nunca se hubiera hallado en otro lugar más que en una ley pura práctica y eso en cuanto ésta prescribe a las máximas la mera forma de ley sin consideración a un objeto). Pero como ya se había puesto como base de toda ley práctica un objeto determinado según los conceptos de bien y mal (*Gutes* y *Boses*), pero ese objeto, sin una ley precedente, podía ser pensado sólo según conceptos empíricos, quedaba así suprimida de antemano la posibilidad incluso de sólo pensar una ley práctica pura; pues si, por el contrario, se hubiera buscado antes analíticamente esta ley, se habría encontrado que no es el concepto del bien, como concepto de un objeto, el que determina y hace posible la ley moral, sino al contrario, es la ley moral la que únicamente determina y hace posible el concepto de bien en cuanto éste en verdad merece tal nombre.

Tomado de KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. *Op. cit.*, pp. 74-75.

9. EL RESPETO DE LA LEY MORAL Y EL SUPREMO SIGNIFICADO ÉTICO DEL DEBER

El respeto por la ley moral, es decir, por el deber, es el único sentimiento que en la ética kantiana adquiere importancia y significado positivo. Realizar responsablemente el propio deber equivale a cumplir con gusto los mandamientos de Dios.

9.1 El respeto como único sentimiento moral

El *respeto sólo* se refiere a las personas y no a las cosas. Las cosas pueden despertar en nosotros la *inclinación*, incluso *amor*, cuando son animales (por ejemplo caballos, perros, etc.) o también *miedo*, como el mar, un volcán o una bestia feroz, pero nunca *respeto*. Algo que se aproxima ya más a este sentimiento es la *admiración* y ésta, como afecto, es decir, asombro también puede referirse a cosas, por ejemplo a montañas que se elevan hasta el cielo, a la enormidad, la multitud y lejanía de los cuerpos celestes, a la fuerza y velocidad de algunos animales, etc. Pero nada de eso es respeto. Un hombre también puede ser para mí un objeto de amor, de miedo o de admiración, incluso hasta el asombro, sin ser por todo ello

objeto de respeto. Su humor alegre, su valor y fortaleza, su poder por el rango que él ocupa entre los demás, pueden inspirarme tales sentimientos, pero no el respeto interior hacia él. Decía Fontenelle: "Me inclino ante un noble, pero mi espíritu no se inclina". Yo puedo agregar: ante un hombre de condición humilde y de ciudadano común en quien veo una integridad de carácter en un cierto grado que no soy consciente de tenerlo yo mismo, *mi espíritu se inclina*, lo quiera yo o no, por más alta que yo mantuviera la cabeza para no dejarle olvidar mi superioridad. ¿Por qué? Porque su ejemplo me presenta una ley que abate mi presunción cuando comparo esta ley con mi conducta y veo demostrada en los hechos la observancia de esta ley y, con ello, la *posibilidad de practicarla*. Ahora bien, incluso puedo ser consciente de tener igual grado de integridad de carácter y, sin embargo, permanece el respeto hacia él. Pues como en el hombre todo bien es siempre imperfecto, la ley, hecha evidente mediante un ejemplo, abate siempre mi soberbia, para lo cual me sirve de medida el hombre que veo ante mí, cuya imperfección, que siempre puede haber todavía en él, no me es tan conocida como la mía y, por lo tanto, me aparece bajo una luz más pura. El *respeto* es un *tributo* que, lo queramos o no lo queramos, no podemos negar al mérito; podemos no manifestarlo exteriormente pero no podemos impedir sentirlo interiormente.

El respeto está tan lejos de ser un sentimiento de placer que sólo con resistencia nos abandonamos a él frente a un hombre. Se busca descubrirle algo que pueda aligerarnos ese peso, algún defecto para compensar la humillación que nos ha ocasionado tal ejemplo. Incluso los muertos, especialmente si su ejemplo parece inimitable, no están siempre a salvo de esta crítica. Hasta la misma ley moral, a pesar de su *imponente majestad*, *no* escapa de los esfuerzos que hacemos por defendernos del respeto ante ella. ¿Acaso podría atribuirse a alguna otra causa el que se quiera degradarla convirtiéndola en nuestra inclinación particular, y se debería a otras causas el esfuerzo de todos por hacer de esta ley el precepto favorito de nuestro interés propio bien entendido, que para librarse de este desalentador respeto que nos muestra tan severamente nuestra propia indignidad? Pero al mismo tiempo este respeto carece tanto de displacer que uno tras haber depuesto la presunción y concedido un influjo práctico a ese respeto, no puede saciarse de mirar la majestad de esa ley y el alma cree elevarse a la misma altura en que ve elevada sobre sí y su frágil naturaleza a la santa ley.

9.2 La ley moral como deber

Es que la ley moral es para la voluntad de un ser absolutamente perfecto una ley de *santidad*, pero para la voluntad de todo ser racional finito es una ley del *deber*, de la coacción moral y de la determinación de sus acciones mediante el *respeto* a esta ley y por reverencia de su deber. No se debe suponer como móvil ningún otro principio

subjetivo, pues de lo contrario la acción puede resultar tal y como la prescribe la ley, pero como esta acción, aunque sea conforme al deber, no sería hecha por él, su convicción no es moral: aspecto que importa propiamente en esta legislación.

Es muy hermoso hacer el bien a los hombres por amor y por compasiva benevolencia, o ser justo por amor al orden, pero esto todavía no es la verdadera máxima moral de nuestro comportamiento, adecuada a nuestra condición entre seres racionales, *como hombres*, cuando pretendemos, por así decirlo, cual soldados voluntarios, pasar con quimérica soberbia por alto el pensamiento del deber e independientes del mandamiento, queremos hacer sólo por propio placer aquello para lo cual pensamos que no nos es necesario ningún mandamiento. Estamos sujetos a una *disciplina* de la razón y en todas nuestras máximas de sumisión a ésta no debemos olvidar no sustraerle nada ni disminuir, por una ilusión de amor propio, la autoridad de la ley (aunque ésta sea dada por nuestra propia razón), poniendo el fundamento determinante de nuestra voluntad, si bien conforme a la ley, en otra cosa que en la ley misma y en el respeto hacia esta ley. *Deber* y *obligación* son las únicas denominaciones que debemos dar a nuestra relación con la ley moral.

9.3 La máxima evangélica "ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo"

Con esto armoniza, pues, muy bien la posibilidad de un mandamiento como éste: *Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo*, ya que como mandamiento éste exige respeto hacia una ley que *ordena amor*, y no deja a la elección arbitraria hacer del amor un principio. Pero el amor a Dios como inclinación (amor patológico) es imposible, porque Dios no es un objeto de los sentidos. Un amor semejante hacia los hombres, si bien es posible, no puede ser ordenado pues ningún hombre puede amar a otro simplemente por mandato. Por lo tanto, es sólo al amor práctico al que se refiere esa esencia de todas las leyes. En este sentido, amar a Dios quiere decir ejecutar gustosamente sus mandamientos; amar al prójimo quiere decir cumplir gustosamente todo deber hacia él. Pero el mandamiento que hace de esto una regla, no puede mandar que se tenga esta convicción en las acciones conformes al deber, sino sólo que se aspire a ella; porque un mandamiento que imponga hacer algo con gusto es en sí contradictorio, pues si ya sabemos por nosotros mismos lo que debemos hacer, y además tenemos conciencia de hacerlo gustosamente, un mandamiento a este respecto no haría falta en absoluto y si lo hacemos pero sin gusto y sólo por respeto a la ley, entonces un mandamiento que hiciera de ese respeto precisamente el móvil de la máxima obraría totalmente en contra de la convicción ordenada. Así pues, esa ley de todas las leyes presenta, como todo precepto moral del Evangelio, la convicción moral en toda su perfección, como un ideal de santidad inalcanzable por criatura alguna y que,

sin embargo, constituye el prototipo hacia el cual debemos procurar acercarnos y semejarnos en un progreso sin interrupción pero infinito.

9.4 Himno al "deber"

¡Deber!, nombre sublime y grande, tú que no contienes nada bienquisto que implique lisonja, que exiges sumisión, pero sin amenazas que hagan nacer en el ánimo repugnancia natural y miedo para mover la voluntad, sino que sólo sientas una ley que por sí misma encuentra entrada en el ánimo y conquista veneración, aun contra su voluntad (si bien no siempre observancia), y frente a la cual enmudecen todas las inclinaciones aun si obran secretamente contra ella, ¿qué origen es digno de ti y dónde se encuentra la raíz de tu noble linaje que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, raíz de la cual provenir es la condición indispensable de ese valor que sólo los hombres pueden darse a sí mismos?

No puede ser nada menos que aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo de los sentidos), lo que lo enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar, al cual está sometido, al mismo tiempo, todo el mundo de los sentidos, y con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo y el conjunto de todos los fines (que es lo único adecuado a leyes prácticas incondicionadas tales como la ley moral). No es otra cosa que la perso*nalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, pero considerada, al mismo tiempo, como facultad de un ser sometido a leyes puras prácticas que le son propias, es decir, dictadas por su propia razón, la persona, pues, en tanto que pertenece al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en tanto que pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible; por lo tanto, no es de sorprenderse que el hombre, como perteneciente a los dos mundos, tenga que considerar su propia esencia, en relación con su segunda y suprema determinación, sólo con veneración, y las leyes de esta determinación con el más grande respeto.

Tomado de: Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. *Op. cit.*, pp. 91-103.

10. LOS POSTULADOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Los tres "postulados" prácticos son presupuestos que se derivan de la ley moral: son las condiciones necesarias que la voluntad humana pura exige para observar lo que la ley prescribe. Ellos *confieren realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa.*

10.1 La inmortalidad del alma como postulado de la razón pura práctica

La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable mediante la ley moral. Pero en esta voluntad la plena adecuación de las convicciones con la ley moral es la condición más elevada del bien supremo. Por lo tanto, esta condición debe ser posible al igual que su objeto, pues está contenida en el precepto mismo de promoverlo. Pero la plena adecuación de la voluntad con la ley moral es la *santidad, una* perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo de los sentidos en ningún momento de su existencia. Puesto que ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, sólo puede encontrarse en un progreso que va hacia el infinito, hacia esa plena adecuación, y según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progreso práctico como el objeto real de nuestra voluntad.

Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una existencia y una personalidad del mismo ser racional que continúe hasta lo infinito (la cual se llama inmortalidad del alma). Por lo tanto, el bien supremo sólo es prácticamente posible bajo la suposición de la inmortalidad del alma; por lo tanto, ésta, como enlazada inseparablemente con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición *teórica*, pero que como tal no puede ser demostrada, en cuanto depende inesperablemente de una ley práctica que tiene una vigencia incondicionada *a priori*).

10.2 La existencia de Dios como postulado de la razón pura práctica

La ley moral condujo, en el análisis precedente, al problema práctico que, sin ninguna intervención de móviles sensibles, está planteado únicamente mediante la razón pura, a saber, el problema de la completitud necesaria de la primera y principal parte del bien supremo, la *moralidad*, dado que este problema sólo puede resolverse completamente en la eternidad, se llegó al postulado de la *inmortalidad*. Esta misma ley también debe conducir a la posibilidad del segundo elemento del bien supremo, *i.e.*, la *felicidad* adecuada a esa moralidad, debe hacerlo tan desinteresadamente como antes, por la mera e imparcial razón, es decir, a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a ese efecto, o sea, debe postular la *existencia de* Dios como perteneciente necesariamente a la posibilidad del bien supremo (el objeto de nuestra voluntad, el cual está conectado necesariamente con la legislación moral de la razón pura). Tratemos de exponer esta conexión de manera convincente.

La *felicidad* es el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, *todo le va según su deseo y su voluntad* y por lo tanto, se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido por ese ser y asimismo con el fundamento determinante esencial de su voluntad. Ahora bien, la ley moral, como ley de la libertad, ordena mediante fundamentos determinantes que deben ser totalmente independientes de la naturaleza y de la concordancia de ésta con nuestra facultad de desear (como móviles); pero el ser racional que actúa en el mundo no es, pues, al mismo tiempo causa de éste y de la naturaleza. Por lo tanto, la ley moral carece del menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad proporcional a ella de un ser perteneciente al mundo, pues forma parte de él y, por ende, es dependiente de él; dicho ser, precisamente, por esto, no puede ser causa de esta naturaleza mediante su voluntad y, por lo que toca a su felicidad, no puede, con sus propias fuerzas hacerla coincidir sin excepción con sus principios fundamentales prácticos. Sin embargo, en el problema práctico de la razón pura, es decir, en el empeño necesario para el bien supremo, tal conexión se postula como necesaria: *debemos tratar de promover el bien supremo* (el cual, por lo tanto, sí debe ser posible). Por consiguiente, también se *postula* la existencia de una causa de toda la naturaleza, distinta de la naturaleza y que contiene el fundamento de esta conexión, i.e., de la concordancia exacta de la felicidad con la moralidad. Ahora bien, esta causa suprema debe contener el fundamento de la concordancia de la naturaleza, no solamente con una ley de la voluntad de los seres racionales, sino también con la representación de esta *ley* en cuanto que estos seres la ponen como *el fundamento determinante más elevado de la voluntad*, por lo tanto, no solamente con las costumbres en cuanto a la forma, sino también con su moralidad como fundamento determinante de éstas, es decir, con su convicción moral. Entonces, el bien supremo en el mundo sólo es posible en cuanto se admite que existe una causa suprema de la naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la convicción moral. Pero un ser que es capaz de acciones según la representación de leyes es una *inteligencia* (ser racional) y la causalidad de tal ser según esa representación de las leyes es su *voluntad*. Por lo tanto, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto debe ser presupuesta para el bien supremo, es un ser que mediante el *entendimiento* y la *voluntad* es la causa (y por eso el autor) de la naturaleza, es decir, *Dios*. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del *bien supremo derivado* (del mejor mundo), es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, es decir, de la existencia de Dios. Ahora bien, para nosotros era un deber el promover el bien supremo y, por lo tanto, no sólo era un derecho sino también una necesidad objetiva unida como necesidad subjetiva con el deber, el presuponer la posibilidad de este bien supremo, el cual, dado que sólo tiene lugar bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inseparablemente la presuposición de esta existencia con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios.

10.3 El significado de los postulados de la razón pura práctica en general

Todos éstos parten del principio fundamental de la moralidad, que no es un postulado sino una ley por medio de la cual la razón determina inmediatamente a la voluntad, y la voluntad, precisamente por estar determinada así, como voluntad pura, exige estas condiciones necesarias de la observancia de sus preceptos. Estos postulados no son dogmas teóricos sino presuposiciones emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico y por lo tanto no amplían el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad.

Estos postulados son los de la *inmortalidad*, la *libertad* positivamente considerada (como causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible) y la *existencia de* Dios. El *primero* se deriva de la condición prácticamente necesaria de una duración adecuada al cumplimiento completo de la ley moral; el *segundo* de la presuposición necesaria de la independencia del mundo de los sentidos y de la facultad de determinación de la propia voluntad según la ley de un mundo inteligible, es decir, de la libertad; el *tercero* de la necesidad de la condición de tal mundo inteligible para la existencia del bien supremo, mediante la presuposición del bien supremo autónomo, es decir, de la existencia de Dios.

Tomado de: KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. *Op. cit.*, pp. 145-146, 148-150, 157.

DE LA CRÍTICA DEL JUICIO

11. EL FUNDAMENTO DEL JUICIO ESTÉTICO

Lo bello es la forma de la finalidad que un objeto manifiesta en el juicio estético. Ella es el sentido de acuerdo armonioso entre el todo y las partes, como éstas estuvieran organizadas en función unitaria del conjunto.

Si el agrado por el objeto dado fuera lo primero, y en el juicio de gusto de la representación del objeto se reconociera sólo la comunicabilidad universal de este agrado, semejante modo de proceder estaría en contradicción consigo mismo, pues ese agrado no sería otro que el mero deleite de la sensación de los sentidos y, en consecuencia, por su naturaleza, sólo podría tener validez personal, porque



Immanuel Kant (1724-1804) en un grabado de 1789 de H.V. Schnorr von Karolsfeld.

dependería directamente de la representación mediante la cual es dado el objeto.

Por lo tanto, es la comunicabilidad universal del estado de espíritu propio de la representación dada, lo que, a modo de condición subjetiva del juicio de gusto, tiene que servir de base a éste y dar lugar al agrado que proporciona el objeto. Pero, universalmente, sólo puede comunicarse el conocimiento y la representación, en cuanto ésta pertenece al conocimiento, pues sólo así será objetiva, y sólo así tiene un punto de referencia universal que hace obligada la coincidencia de la facultad de representación de todos. Ahora bien, si se quiere imaginar que el motivo decisivo del juicio sobre esta comunicabilidad universal de la representación es meramente subjetivo, o sea, sin un concepto del objeto, ese motivo no podrá ser otro que el estado de ánimo que encontremos en la relación recíproca de las facultades de representación, siempre que éstas refieran a conocimiento una representación dada.

Las facultades de conocimiento puestas en juego por esta representación, se mueven con libertad en este caso, porque ningún concepto determinado las adscribe a una regla especial de conocimiento. Por consiguiente, en esta representación, el estado de ánimo debe ser el de un sentimiento del libre juego de las facultades de representación en una representación dada para un conocimiento. Ahora bien, para que llegue a convertirse en conocimiento una representación por medio de la cual se da un objeto, se requiere la imaginación, que combine lo diverso de la intuición, y el entendimiento, para la unidad del concepto que una las representaciones. Este estado de un libre juego de las facultades de conocimiento en una representación mediante la cual se da un objeto, tiene que poder comunicarse universalmente, porque el conocimiento, como determinación del objeto, con el cual deben coincidir unas representaciones dadas (cualquiera que sea el sujeto), es el único modo de representación válido para todos.

Como, en un juicio de gusto, la comunicabilidad universal subjetiva del modo de representación debe tener lugar sin presuponer un concepto determinado, no puede ser otra cosa que el estado de ánimo en el libre juego de la imaginación y el entendimiento (en cuanto coincidan entre sí como se requiere para llegar a un conocimiento), pues tenemos conciencia de que esta relación subjetiva propia de todo conocimiento ha de resultar igualmente válida para todos los hombres y, en consecuencia, tiene que ser universalmente comunicable, como lo es, a pesar de que siempre se apoye en aquella relación como condición subjetiva, todo conocimiento determinado.

Ahora bien, este juicio solamente subjetivo (estético) del objeto, o de la representación por la cual es dado, precede el placer que se toma en él, y es el fundamento de este placer por la armonía de las facultades cognoscitivas; mas en aquella universalidad de las condiciones subjetivas para juzgar los objetos se funda únicamente este validez universal subjetiva que asociamos con la representación del objeto que calificamos como bello.

Tomado de: KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Losada, Buenos Aires, 1961, pp. 59-60.

12. LO SUBLIME Y SU FUNDAMENTO

Mediante lo sublime, que es el sentimiento de lo ilimitado, el hombre descubre que el propio destino es el de adecuarse a las Ideas de la razón. Por tanto, lo sublime es propiamente el sentimiento del destino metasensible del hombre.

12.1 Diferencia entre lo bello y lo sublime

Lo bello de la naturaleza afecta a la forma del objeto, que consiste en la limitación; lo sublime, en cambio, puede encontrarse también en un objeto informe, en cuanto se representa en él o mediante él, lo ilimitado, aunque concebido, además, como totalidad, de suerte que lo bello parece tomado como representación de un indeterminado concepto de entendimiento y lo sublime como de análogo concepto pero de razón. Por consiguiente en lo bello, el placer se asocia a la cualidad, y en lo sublime a la cantidad. El último es también muy distinto del primero por su índole, puesto que lo bello implica directamente un fomento de la vida, siendo por ello conciliable con los atractivos y con una imaginación que juega, mientras que el sentimiento de lo sublime es un agrado que sólo se produce indirectamente a saber: por el sentimiento de un impedimento momentáneo de las

energías vitales y del desbordamiento más intenso de éstas consiguiente; por lo tanto, no parece que en esa emoción haya juego, sino seriedad, en la actividad de la imaginación, y como el espíritu no sólo experimenta atracción sino también desvío, en incesante alternancia, el placer que proporciona lo sublime no tanto contiene agrado positivo cuanto admiración y respeto, es decir, que merece calificarse de agrado negativo.

Pero la diferencia intrínseca y más importante entre lo sublime y lo bello es la siguiente: que si, como corresponde, hemos examinado primeramente lo sublime de la naturaleza (lo sublime del arte se circunscribe siempre a las condiciones de la coincidencia con la naturaleza), la belleza natural (la independiente) encierra una finalidad en su forma, gracias a la cual el objeto parece como si fuera predeterminado para nuestra facultad de juzgar, constituyendo así en sí un objeto de placer, por el contrario, lo que sin razonar, por la mera aprehensión, provoca en nosotros el sentimiento de lo sublime, puede parecer inapropiado para nuestra facultad de representación y como si violentara la imaginación, y, no obstante, tanto más sublime se juzga.

12.2 Lo sublime no está contenido en las cosas sencillas sino sólo en las ideas de la razón

De esto se desprende inmediatamente cuán impropia es la expresión con que calificamos de sublime cualquier objeto de la naturaleza, a pesar de que con toda razón podemos calificar de bellos a muchos de ellos; pues ¿cómo cabe designar con una expresión de aplauso lo que se concibe en sí como contrario a un fin? Ya no podemos decir que el objeto es idóneo para la representación de algo sublime que puede encontrarse en el espíritu pues lo propiamente sublime no puede contenerse en ninguna forma sensible, sino que afecta sólo a ideas de la razón, las cuales aunque ninguna de ellas sea susceptible de exposición apropiada son despertadas y traídas al espíritu precisamente por esa inadecuación que puede exponerse sensiblemente. Así, el vasto océano agitado por la tempestad, no puede ser calificado de sublime. El espectáculo es horroroso y es necesario que el espíritu se halle ocupado ya por ideas de diversa índole para que esa contemplación le inspire un sentimiento sublime en sí al estimular el espíritu a abandonar lo sensible para ocuparse en ideas que contengan más elevada finalidad [...].

Por consiguiente, aunque la facultad de juzgar estética refiera, en el juicio de lo bello, la imaginación en su libre juego al entendimiento, para coincidir con los conceptos de éste en general (sin determinarlos), en cambio, en el juicio de una cosa como sublime, aquella facultad se refiere a la razón, para coincidir subjetivamente con sus ideas (sin determinar cuáles), es decir, dando lugar a un estado

de espíritu conforme y compatible con ella, gracias al cual resulte la influencia de determinadas ideas (prácticas) en el sentimiento.

12.3 La verdadera sublimidad ha de ser buscada sólo en el espíritu de quien juzga

Con eso se ve también que lo verdaderamente sublime debe buscarse solamente en el espíritu del que juzga, y no en el objeto natural cuyo juicio provoca en él ese estado de ánimo. ¿Quién calificaría de sublimes masas aun informes de montañas, en feroz desorden amontonadas unas sobre otras, con sus pirámides de hielo, o el sombrío mar proceloso? Pero el espíritu se siente realzado en su propio juicio cuando en la contemplación de esas cosas sin atender a su forma, se entrega a la imaginación y a una razón unida a ella, aunque totalmente sin fin determinado y limitándose a ampliarla, y encuentra entonces que todo el poder de la imaginación es, sin embargo, inadecuado a sus ideas.

12.4 El sentimiento de lo sublime como sentimiento de estimación por nuestra destinación

Respeto es el sentimiento de lo inadecuado de nuestra facultad para la consecución de una idea que es ley para nosotros. Ahora bien, la idea de la comprensión, en intuición de un todo, de cualquier fenómeno que pueda sernos dado es una idea de esas, que nos es impuesta por una ley de la razón y que no conoce otra medida determinada, válida e invariable para todos, que el todo absoluto. Pero nuestra imaginación, aun en el punto culminante de su esfuerzo, revela sus límites y su inadecuación ante la comprensión, por ella reclamada, de un objeto dado en un todo de la intuición (y, por consiguiente, para la exposición de la Idea de la razón); pero muestra al propio tiempo que su destinación es obtener su adecuación a ella como a una ley. Por lo tanto, a sentimiento de lo sublime de la naturaleza es respeto hacia nuestra propia destinación, que mediante cierta subrepción (confundiendo un respeto hacia un objeto en vez del que corresponde a la idea de la humanidad en nuestro sujeto), demostramos en un objeto de la naturaleza, que nos hace patente, por decirlo así, la superioridad de la destinación racional de nuestras facultades de conocimiento comparadas con el punto culminante a que pueda llegar la sensibilidad.

Tomado de: Kant, Immanuel. *Crítica del juicio. Op. cit.*, pp. 89-91, 102-103.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Capítulo XVI: Malebranche

Textos

Geulincx: *Etica e metafisica*, dirigido por I. Manzini. Zanichelli, Bolonia, 1965.

Malebranche: *Conversaciones sobre metafísica*. Tomo II. Traducción de Antonio Zozaya. Biblioteca Económica Filosófica, Madrid, 1889; *Pensieri metafisici*. Selección a cargo de M. Novaro. Carabba, Lanciano, 1911; *La ricerca della verità*. Edición a cargo de E. Garin. Laterza, Roma-Bari, 1983.

Literatura

Garin, E. *Introduzione* a N. Malebranche, *La ricerca della verità*. Op. cit.

Capítulo XVII: Spinoza

Textos

Spinoza: *Servidumbre y libertad*. Tor, Buenos Aires, 1958; *Tratado teológico político*. Alianza, Madrid, 1986; *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Traducción, notas y comentario de Lelio Fernández y Jean Paul Margot. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1984; *Tratado de la reforma del entendimiento, principios de filosofía de Descartes, pensamientos metafísicos*. Introducción y notas de Atilano Domínguez. Alianza, Madrid, 1988; *Ética demostrada según el orden geométrico*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996; *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Trotta, Madrid, 2000; *Tratado político*. Traducción de Alfonso di Severino. Quadrata, Buenos Aires, 2005.

Literatura

Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducción de Horst Vogel. Munchnik Editores, Barcelona, 1999; Popkin, Richard Henry. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Traducción de Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México, 1983; Rábade Romeo, Sergio. *El racionalismo: Descartes y Spinoza*. Edición de

María Luisa de la Cámara. Trotta, Madrid, 2006; STEWART, Matthew. *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno.* Traducción de Josep Sarret Grau. Biblioteca Buridán, Madrid, 2006; STRATHERN, Paul. *Spinoza en 90 minutos.* Traducción de José Antonio Padilla Villate. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2004; TATIÁN, Diego. *Las aventuras de la inmanencia. ensayos sobre Spinoza.* Cuadernos de Nombres, Córdoba (Argentina), 2002; YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza, el marrano de la razón.* Colab. Antonio Gil Hambrona... [et al.]. Traducción de Marcelo Cohen. Anaya y Mario Muchnik, Barcelona, 1995.

Capítulo XVIII: *Leibniz*

Textos

Leibniz: *La teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal.* Traducción de Eduardo Ovejero. Aguilar, Madrid, sf; *Opúsculos filosóficos.* Traducción de Manuel G. Morente. Madrid, 1919; *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano.* Aguilar, Madrid, 1928; *Teodicea: ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.* Claridad, Buenos Aires, 1946; *Tres ensayos: el derecho y la equidad, la justicia y la sabiduría.* Centro de Estudios Filosóficos, México, 1960; *Escritos filosóficos.* Charcas, Buenos Aires, 1982; *La profesión de fe del filósofo.* Aguilar, Buenos Aires, 1973; *Monadología.* Aguilar, Buenos Aires, 1980; *Monadología.* Traducción de Manuel Fuentes Benot, Alfonso Castaño Piñán y Francisco de P. Samaranch. Orbis, Barcelona, 1983; *Monadología discurso de metafísica.* Traducción de Manuel Fuentes Benot y Alfonso Castaño Piñán. Sarpe, Madrid, 1984; *Escritos de filosofía jurídica y política.* Edición por Jaime de Salas Ortueta, traducción de José María Atencia Páez. Nacional, Madrid, 1984; *Discurso de metafísica.* Traducción, introducción y notas de Julián Marías. Altaya, Barcelona, 1994; *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano.* Aguilar, Buenos Aires, 1971, 1980[3]; *Tres textos metafísicos.* Traducción de Rubén Sierra Mejía. Norma, Santafé de Bogotá, 1992; *Monadología: principios de filosofía.* Edición y traducción Julián Velarde Lombraña. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001; *Discurso de metafísica.* Traducción de Julián Marías. Alianza, Madrid, 2002.

Literatura

BELAVAL, Yvon. *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel.* Siglo XXI Editores, México, 2002; DILTHEY, Wilhelm. *De Leibniz a Goethe.* Fondo de Cultura Económica, México, 1978; KANT, Immanuel. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff.* Estudio preliminar y traducción de Félix Duque. Tecnos, Madrid, 1987; ORTEGA Y GASSET, José. *La idea de principio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.* Revista de Occidente, Madrid, 1979; ROVIRA, Rogelio. *Léxico fundamental de la metafísica de Leibniz.* Trotta, Madrid, 2006.

Capítulo XIX: Hobbes

Textos

Hobbes: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.* Fondo de Cultura Económica, México, 1940; *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.* Alianza, Madrid, 1989; *Behemoth.* Traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla. Tecnos, Madrid, 1992; *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos.* Traducción de Miguel Ángel Rodilla. Tecnos, Madrid, 1992; *El ciudadano.* Debate, Madrid, 1993; *Tratado sobre el ciudadano.* Edición Joaquín Rodríguez Feo. Trotta, Madrid, 1999; *Tratado sobre el cuerpo.*

Introducción, traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo. Trotta, Madrid, 2000; *Del ciudadano y Leviatán*. Estudio preliminar y antología de Enrique Tierno Galván, traducción de Enrique Tierno Galván y M. Sánchez Sarto. Tecnos (Grupo Anaya), Madrid, 2005.

Literatura

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José F. *Hobbes y Rousseau: frente la autocracia y la democracia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988; GOLDSHMIT, M. M. *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988; HERNÁNDEZ, José María. *El retrato de un dios mortal: estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Anthropos, Barcelona, 2002; STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Traducción de Silvana Carozzi. Fondo de Cultura Económica, México-Argentina, 2006; TONNIES, Ferdinand. *Hobbes vida y doctrina*. Alianza, Madrid, 1988; ZARCA, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Traducción Luisa María Medrano. Herder, Barcelona, 1997.

Capítulo XX: Locke

Textos

Locke: *La racionalidad del cristianismo*. Traducción de Leandro González Puertas. Paulinas, Madrid, 1977; *Ensayo sobre el gobierno civil*. Traducción de Armando Lázaro Ros; introducción de Luis Rodríguez Aranda. Aguilar, Madrid, 1981; *Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano* Estudio preliminar y traducción de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Tecnos, Madrid, 1999; *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Traducción y prólogo Carlos Mellizo. Alianza, Madrid, 1999 (reimpresión 2005); *Carta sobre la tolerancia*. Edición Pedro Bravo Gala. Tecnos, Madrid, 2002[4]; *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Prólogo de José Antonio Robles y Carmen Silva; traducción de Edmundo O'Gorman. Fondo de Cultura Económica, México, 2002[2]; *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Traducción, introducción y notas de Carlos Mellizo; estudio preliminar de Meter Laslett. Tecnos (Grupo Anaya), Madrid, 2006.

Literatura

AYERS, Michael. *Locke: ideas y cosas*. Norma, Santafé de Bogotá, 1988; DUNN, J. *Il pensiero politico di John Locke*. Il Mulino, Bolonia, 1992; GONZÁLEZ GALLEGO, Agustín. *Locke. empirismo y experiencia*. Montesinos, Barcelona, 1984; STRATHERN, Paul. *Locke en 90 minutos*. Traducción José Antonio Padilla Vilate. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1999.

Capítulo XXI: Berkeley

Textos

Berkeley: *Tres diálogos entre Hilas y Filonus*. Aguilar, Madrid, 1953; Buenos Aires, 1963; *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. Traducción Manuel Fuentes Benot. Aguilar, Buenos Aires, 1973; *Alcifron o El filósofo minucioso*. Traducción Pablo García Castillo. Paulinas, Madrid, 1978; *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Gredos, Madrid, 1982; *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Traducción de Carlos Mellizo. Altaya,

Madrid, 1995; *El analista*. Traducción y prólogo de Gloria Inés Neira – Edición bilingüe. Fodun Ediciones, Santafé de Bogotá, 1998.

Literatura

PITCHER, George. *Berkeley*. Traducción José A. Robles García. Fondo de Cultura Económica, México, 1983; STRATHERN, Paul. *Berkeley en 90 minutos*. Traducción José Antonio Padilla Vilate. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2004; URSOM, J. O. *Berkeley*. Traducción Jesús Martín Cordeo. Alianza, Madrid, 1984.

Capítulo XXII: Hume

Textos

Hume: *Ensayos políticos*. Estudio preliminar de Josep María Colomer; traducción de César Armando Gómez. Tecnos, Madrid, 1987; *Investigación sobre la moral*. Losada, Buenos Aires, 1945, *Sobre el suicidio y otros ensayos*. Selección y prólogo de Carlos Mellizo. Alianza, Madrid, 1988; *De los prejuicios morales y otros ensayos*. Estudio preliminar de José Manuel Panea Márquez; traducción de Sofía García Martos y José Manuel Panea Márquez. Tecnos, Madrid, 1988; *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta. Altaya, Barcelona, 1994; *Diálogos sobre la religión natural*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Alianza, Madrid, 1999; *Historia natural de la religión*. Introducción de Sergio Rábade Romeo; traducción de Concha Cogolludo Mancilla. Trotta, Madrid, 2003; *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción de Joseph Club; introducción de Pedro Donoso. Mestas, Madrid, 2003; *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Introducción, traducción y notas de José Luis Tasset Carmona. Edición bilingüe. Anthropos, Barcelona, 1990 (impresión de 2004); *Diálogos sobre la religión natural*. Ensayo preliminar de Manuel Garrido; traducción de Carmen García Trevijano. Tecnos (Grupo Anaya), Madrid, 2004; *Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Alianza, Madrid, 2006; *Investigación sobre los principios de la moral*. Prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo. Alianza, Madrid, 2006.

Literatura

AYER, Alfred Jules. *Hume*. Alianza, Madrid, 1980; LECALDANO, E. *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*. Laterza, Roma-Bari, 1990; MERCADO, Juan Andrés. *El sentimiento como racionalidad: la filosofía de la creencia en David Hume*. Eunsa, Pamplona, España, 2002; NOXON, James. La evolución de la filosofía de Hume. Versión española de Carlos Solís. Alianza, Madrid, 1987; ROBADE ROMEO, Sergio. *Hume y el fenomenismo moderno*. Gredos, Madrid, 1975; STRATHERN, Paul. *Hume en 90 minutos*. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1998; VIVAS HURTADO, Selnich. *Análisis de Investigación sobre el entendimiento humano, David Hume*. Terranova, Bogotá, 2004.

Capítulo XXIII: El libertinismo y Gassendi. El jansenismo y Port-Royal

Literatura

Sobre el libertinismo: AA. VV. *Il libertinismo in Europa*. Ricciardi, Milán.Nápoles, 1980; BATTISTA, A. M. *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*. Giuffrè, Milán, 1996; BOSCO, D. *Metamorfosi del "libertinage"*. Vita e pensiero, Milán, 1981; POMPEO FARACOVI, O. *Il pensiero libertino* (con antología). Loescher, Turín, 1977; SCHNEIDER,

O. *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo.* Il Mulino, Bolonia, 1974; Spink, J. *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire.* La Nuova Italia, Florencia, 1975.

Sobre Gassendi: Alberti, A. *Sensazione e realtà. Epicuro e Gassendi.* Olschki, Florencia, 1988; Gregory, T. *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi.* Laterza, Bari, 1981; Messeri, M. *Causa e spiegazione. La fisica di Piere Gassendi.* Angeli, Milán, 1985.

Sobre el jansenismo: De Gregorio, D. *La logica di Porto Reale.* Del Bono, Florencia, 1963; Matteucci, B. *Il Giansenismo.* Studium, Roma, 1954; Ruffini, F. *Studi sul Giansenismo.* La Nuova Italia, Florencia, 1974; Verga, L. *Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld.* 2 vol. Vita e pensiero, Milán, 1972.

Capítulo XXIV: Pascal

Textos

Pascal: *Pensamientos sobre la religión y otros asuntos, Las cartas provinciales.* Traducción de Luis Ruiz Contreras. El Ateneo, Buenos Aires, 1948; *Opúsculos.* Traducción de Félix García, Aguilar, Madrid, 1960; *Pensamientos: sobre la religión y sobre otros asuntos.* Losada, Buenos Aires, 1964; *Pensamientos.* Traducción de Juan Domínguez Berruela; prólogo de Manuel Fuentes Benot. Orbis, Buenos Aires, 1977 (Barcelona, 1985[2]); *Pensamientos.* Traducción y prólogo de Xavier Zubiri Apalátegui. Alianza, Madrid, 2004.

Literatura

Béguin, Albert. *Pascal.* Fondo de Cultura Económica, México, 1989; Guardini, R. *Pascal.* Morcelliana, Brescia, 1972; Moscato, A. *Pascal e la metafisica.* Tilgher, Génova, 1978; Rossi, E. *La politica come follia. Ironia e verità di Pascal,* Roma, 1984; Williams, Jaime Andrés. *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal.* Eunsa, Pamplona, España, 2002.

Capítulo XXV: Vico

Textos

Vico: *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones.* Traducción de Manuel Fuentes Benot. Aguilar, Madrid, 1960[2]; *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones.* Fondo de Cultura Económica, México, 1993; *Autobiografía de Giambattista Vico.* Edición de Moisés González García y Josep Martínez Bisbal. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1998; *Obras.* Presentación de Emilio Hidalgo-Serna y José María Sevilla; prefacio de Giulinao Crifò; edición, traducción del latín y notas de Francisco J. Navarro Gómez. Anthropos Editorial-Fundación Studia Humanitatis, Barcelona, 2002-2004; *Elementos de retórica: el sistema de los estudios de nuestro tiempo y principios de oratoria.* Edición de Celso Rodríguez y Fernando Romo Feito. Trotta, Madrid, 2005

Literatura

Berlin, Isaiah. *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas.* Edición de Henry Hardy; traducción de Carmen González del Tejo. Ediciones Cátedra, Madrid, 2000; Croce, B. *La filosofia di* G. B. *Vico.* Laterza, Bari, 1965; Giarrizzo, G. *Vico. La politica e la storia.* Guida, Nápoles, 1981; Jacobelli Isoldi, A. M. *Invito al pensiero di Vico.* Mursia, Milán, 1989;

TAGLIACOZZO, Giorgio. *Vico y el pensamiento contemporáneo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979; TAGLIACOZZO, Giorgio (compilador). *Vico y Marx: afinidades y contrastes*. Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

Capítulo XXVI: "Razón" ilustrada y Pyerre Bayle

Sobre la Ilustración en general: CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. Traducción Eugenio Imaz. Fondo de Cultura Económica, México, 2002[3]; ECHEVERRÍA, Javier. *Del renacimiento a la ilustración*. Trotta, Madrid, 2000; ESCOBAR VALENZUELA, Gustavo. *La ilustración en la filosofía latinoamericana*. Trillas, México, 1980; HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Traducción de Juan José Sánchez. Trotta, Madrid, 1994; OLASO, Ezequiel de. *Del renacimiento a la ilustración*. Trotta, Madrid, 1994; KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979[7].

Textos

Bayle: *Pensieri sulla cometa*. Edición de G. P. Brega. Feltrinelli, Milán, 1957; *Dizionario storico-critico*. 2 vol. Selección a cargo de G. Cantelli, Laterza. Roma-Bari, 1976; *Pensieri sulla cometa*. 2 vol. Edición de G. Cantelli. Laterza, Roma-Bari, 1979.

Literatura

Sobre Bayle: CANTELLI, G. *Teologia e ateismo: saggio sul pensiero filosofico e religioso di P. Bayle*. La Nuova Italia, Florencia, 1969; PAGANINI, G. *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di P. Bayle*. La Nuova Italia, Florencia, 1980; SENOFONTE, C. P. *Bayle dal Calvinismo all'Illuminismo*. Ed. Scientifiche Italiane, Nápoles, 1978.

Capítulo XXVII: La Ilustración francesa

En general: CROCKER, L. G. *Un'etá di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*. Il Mulino, Bolonia, 1975; ROSSI, P. *Gli illuministi francese* (amplia antología de textos). Loescher, Turín, 1962.

Textos

La Enciclopedia (selección de artículos políticos). Estudio preliminar y traducción de Ramón Soriano y Antonio Porras. Tecnos, Madrid, 1986; *La historia de la filosofía en la Enciclopedia*. Edición preparada por José Manuel Bermudo. Horsori, Barcelona, 1987.

D'Alembert: *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Traducción de Consuelo Berges. Sarpe, Madrid, 1984.

Diderot: *Tratado de lo bello*. Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, 1962; *Ensayo sobre la pintura Goethe. comentario sobre la pintura*. Universidad Nacional. La Plata, 1963; *Escritos filosóficos*. Traducción de Fernando Savater. Nacional, Madrid, 1975; *Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello*. Aguilar, Argentina, 1981; *Carta sobre los ciegos seguido de carta sobre los mudos*. Traducción y notas de Julia Escobar. Pre-Textos, Valencia, España, 2002.

Condillac: *La lógica o los primeros elementos del arte de pensar*. Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1959; *Lógica y extracto razonado del tratado de las sensaciones*. Aguilar, Madrid, 1956 (Buenos Aires, 1960); *Tratado de las sen-*

saciones. Eudeba, Buenos Aires, 1963; *Tratado de los sistemas*. Edición a cargo de José Manuel Bermuda Ávila. Horsori, Barcelona, 1995; *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*. Tecnos, Madrid, 1999.

Helvétius: *Del espíritu*. Edición José Manuel Bermuda. Editora Nacional, Madrid, 1984.

d'Holbach: *Sistema de la naturaleza*. Nacional, Madrid, 1982; *Il buon senso*. Edición de S. Timpanaro. Garzanti, Milán, 1985.

Voltaire: *Cartas filosóficas y otros escritos*. Biblioteca Edaf, Madrid, 1981; *Diccionario filosófico*. Daimon, Madrid, 1976; *Filosofía de la historia*. Tecnos, Madrid, 1990; *Cartas filosóficas*. Altaya, Barcelona, 1993.

Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*. Tecnos, Madrid, 1980; *Cartas persas*. Traducción de José Marchena. Planeta, Barcelona, 1989; *Del espíritu de las leyes*. Estudio preliminar de Daniel Moreno. Porrúa, México, 1995.

Literatura

Sobre la **Enciclopedia:** PROUST, J. *Encyclopédie. Storia, scienza e ideologia*. Cappelli, Bolonia, 1978; VENTURI, Franco. *Los orígenes de la Enciclopedia*. Traducción castellana de Alejandro Pérez. Crítica, Barcelona, 1980.

Sobre **Diderot:** DIEKMANN, H. *Il realismo di Diderot*. Laterza, Roma-Bari, 1977; FONTENAY, Elizabet de. *Diderot o el materialismo encantado*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988; LUPPOL, I. K. *Diderot*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985

Sobre **Condillac:** DAL PRA, M. *Condillac*. Bocca, Milán, 1942; SOLINAS, G. *Condillac e l'illuminismo*. Annali dell'Università. Cagliari, 1995.

Sobre **La Mettrie, Helvétius, d'Holbach:** GIANFORMAGGIO, L. *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*. Comunità, Milán, 1979; NAVILLE, P. *D'Holbach e la filosofia scientifica nel XVII secolo*. Feltrinelli, Milán, 1979; RUGGERONE, A. G. *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie ed Helvétius*. Milella, Lecce, 1976.

Sobre **Voltaire:** AYER, A. J. *Voltaire*. Crítica, Barcelona, 1988; FERRATER MORA, José. *Voltaire en Nueva York*. Alianza, Madrid, 1985; GARCÍA AGUILAR, Eduardo. *Voltaire: el festín de la inteligencia*. Panamericana, Bogotá, 2004; GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio. *La ilustración francesa: entre Voltaire y Rousseau*. Prólogo de José María G. Gómez-Heras. Cincel, Madrid, 1992; GRAY, John. *Voltaire: Voltaire y la Ilustración*. Traducción de María Cecilia Bernat de la Rosa. Norma, Bogotá, 1999; MASON, Haydn. *Voltaire*. Traducción de Jesús Fernández Zulaica. Salvat, Barcelona, 1986; POMEAU, Rene. *Voltaire según Voltaire*. Laia, Barcelona, 1973.

Sobre **Montesquieu:** ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, la política y la historia*. Ariel, Barcelona, 1979; DURKHEIM, Émile. *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*. Estudio preliminar de Helena Béjar; traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa. Tecnos, Madrid, 2000; IGLESIAS, María del Carmen. *El pensamiento de Montesquieu: política y ciencia natural*. Alianza, Madrid, 1984; PÉREZ DE AYALA, José Luis. *Montesquieu y el derecho tributario moderno*. Dykinson, Madrid, 2001.

Capítulo XXVIII: Rousseau

Textos

Rousseau: *Discurso sobre la economía política*. Tecnos, Madrid, 1985; *Emilio o de la Educación*. Porrúa, México, 2002[15]; *Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios*. Traducción Antonio Pintor-Ramos; *El contrato social o principios de derecho político*. Estudio preliminar de María José Villaverde. Tecnos, Madrid, 2002; *Discurso*

sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Pintor Ramos. Tecnos (Grupo Anaya), Madrid, 2005; *Escritos políticos*. Edición y traducción de José Rubio Cariacedo. Trotta, Madrid, 2006;

Literatura

Fernández Santillán, José F. *Hobbes y Rousseau. frente a la autocracia y la democracia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988; Jouvenet, Louis-Pierre. *Rousseau: pedagogía y política*. Trillas, México, 1989. Mondolfo, Rodolfo. *Rousseau y la conciencia moderna*. Universitaria, Buenos Aires, 1967[2]; Todorov, Tzvetan. *Frágil felicidad: un estudio sobre Rousseau*. Gedisa, Barcelona, 1986; Vial, Francisque. *La doctrina educativa de J. J. Rousseau*. Labor, Barcelona, 1973.

Capítulo XXIX: La Ilustración en Inglaterra

En general: Garin, E. *L'illuminismo inglese. I moralisti*. Bocca, Milán, 1941; García Borron, Juan Carlos. *Empirismo e ilustración inglesa: de Hobbes a Hume*. Cincel, Madrid, 1985; Willey, B. *La cultura inglese del Seicento e del Settecento*. Il Mulino, Bolonia, 1975.

Textos

Toland: "Il Cristianesimo senza misteri". En: Sabetti, A. J. *Toland*, citado abajo; *Lettere a Serena*. Edición de E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari, 1977.

Shaftesbury: *Saggi morali*. Edición de P. Casini. Laterza, Bari, 1962; *I moralisti*. Edición de P. Casini. Laterza, Bari, 1971; *Sensus communis: ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*. Estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu del Instituto de Filosofía del CSIC. Pre-Textos, Madrid, 1995; *Investigación sobre la virtud y el mérito*. Estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997.

Mandeville: *Ricerca sulla natura della società*. Edición de M. E. Scribano, Laterza, Roma, Bari, 1974; *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Traducción de José Ferrater Mora. Comentario crítico, histórico y explicativo de F. B. Kaye. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Literatura

La literatura específica sobre los ilustrados ingleses es más bien escasa. Podemos recordar:

Sobre Toland: Garin, E. S. *Clarke e il razionalismo inglese del secolo XVII*. Palermo, 1934; Giuntini, C. *Toland e i liberi pensatori del '700*. Sansini, Florencia, 1974 (con antología); Sabetti, A. J. *Toland, un irregolare della società e della cultura inglese tra Seicento e Settecento*. Liguori, Nápoles, 1976.

Sobre Shaftesbury: De Crescenzo, G. F. *Hutcheson e il suo tempo*. Taylor, Turín, 1968; Vigone, L. *L'etica del senso morale in F. Hutcheson*. Marzorati, Milán, 1954; Zani, L. *L'etica di Shaftesbury*. Marzorati, Milán, 1954.

Sobre Mandeville: Horne, Thomas A. *El pensamiento social de Bernard Mandeville: virtud y comercio en Inglaterra a principios del siglo XVIII*. Traducción de Celia Aidé Paschero. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982; Pascual

LÓPEZ, Esther. *Bernard Mandeville: legitimación de la fantasía y el orden espontáneo*. Sequitur, Madrid, 2000; SEAONE PINILLA, Julio. *La ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville y Hamman*. Fundamentos, Madrid, 1998.

Sobre **Reid**: RESTAINO, F. *Scetticismo e senso comune*. Laterza, Roma-Bari, 1974; SCIACCA, M. F. *La filosofia di Tommaso Reid*. Marzorati, Milán, 1963; TURCO, L. *Dal sistema al senso comune*. Il Mulino, Bolonia, 1974.

Capítulo XXX: Ilustración alemana

De los ilustrados alemanes existen pocas traducciones en castellano; lo mismo sucede con la literatura específica sobre ellos.

Textos

Pufendorf: *Principi di diritto naturale*. Edición de N. Bobbio. Paravia, Turín, 1943.

Wolff: *Logica tedesca*. Edición de R. Ciafardone. Patron, Bolonia, 1978.

Lessing: *Escritos filosóficos y teológicos*. Nacional, Madrid, 1982; *La ilustración y la muerte: dos tratados*. Edición, introducción, traducción y notas de Agustín Andreu Rodrigo. Debate, Madrid, 1992.

Literatura

MERKER, N. *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*. Laterza, Roma-Bari, 1974; RUHLE, Volker. *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la ilustración alemana*. Akal, Madrid, 1997.

Sobre **Pudendorf**: PALLADINI, F. *Discusión seicentesche su Samuel Pudendorf. Scritti latini*: 1663-1700. Il Mulino, Bolonia, 1978.

Sobre **Wolff**. BARONE, F. *Logica formale e logica trascendentale*. Op. cit.; CAMPO, M. *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*. 2 vol. Vita e pensiero. Milán, 1939.

Sobre **Lessing**: Además de las obras ya citadas, véase tambien: CANFORA, F. *Lessing*. Adriatica, Bari, 1973 (con antología de textos); MEHRING, F. *La leggenda di Lessing*. Editori Riuniti, Roma, 1970.

Capítulo XXXI: La Ilustración en Italia

En relación con la Ilustración italiana se recomienda el excelente trabajo de DÍAZ, P. "Politici e ideologi". En: *Storia della letteratura italiana*. Edición de Emilio Cecchi y Natalino Sapegno, vol. VI: *Il Settecento*, pp. 51-275. Garzanti, Milán, 1978. En la extensa bibliografía el lector encontrará indicaciones detalladas referentes tanto a textos como a literatura crítica.

Aquí agregamos: AA. VV. *Immagini del Settecento in Italia*. Laterza, Roma-Bari, 1980; AA. VV. *Cesare Beccaria tra Milano e l'Europa*. Laterza, Roma-Bari, 1990; FERRONE, V. *I profeti dell'illuminismo*. Laterza, Roma-Bari, 1989; RECUPERATI, G. *L'esperienza religiosa e civile di P. Giannone*. Riciardi, Nápoles, 1970; VENTURI, F. *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*. Einaudi, Turín, 1969; ZAMBELLI, P. *La formazione filosofica di A. Genovesi*. Morano, Nápoles, 1972; ZARONE, G. *Etica e politica nell'utilitarismo di C. Beccaria*. Istituto Italiano di Studi Storici, Nápoles, 1971.

Capítulo XXXII: Kant

Textos

Kant: *Antropología en sentido pragmático*. Traducción de José Gaos. Revista de Occidente, Madrid, 1935; *Crítica de la razón práctica*. Traducción de J. Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1961[4]; *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Traducción de Jaime Vélez Sáenz y Guillermo Hoyos Vásquez. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1980; *Lecciones de ética*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Crítica, Barcelona, 1988; *La metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid, 1989; *Antropología práctica (Según el manuscrito inedito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785)*. Tecnos, Madrid, 1990; *Sobre la paz perpetua*. Traducción de Joaquín Abellán. Tecnos, Madrid, 1991[3]; *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid, 1986; *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (Opus postumum). Anthropos, Madrid, 1991; *Reflexiones sobre filosofía moral*. Traducción, estudio introductorio y notas de José G. Santos Herceg. Península, Barcelona, 1991; *Antropología: en sentido pragmático*. Traducción de José Gaos. Alianza, Madrid, 1991; *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo; estudio preliminar José Gómez Caffarena. Debate, Madrid, 1992; *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila, Venezuela, 1992; *La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Altaya, Barcelona, 1993; *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Traducción de Concha Roldán Panadero. Tecnos, Madrid, 1994[2]; *La metafísica de las costumbres*. Traducción de Adela Cortina Orts. Rei Andes, Santafé de Bogotá, 1995; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de José Mardomingo. Ariel, Barcelona, 1996.

Crítica del juicio. Prólogo de Rafael David Juárez Oñate. Mexicanos Unidos, México, 1998; *En defensa de la ilustración*. Traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra; introducción de José Luis Villacañas. Alba, Barcelona, 1999; *Lógica: un manual de lecciones*. Edición de María Jesús Vázquez Lobeiras; edición original de Gottlob Benjamin Jäsche; prefacio de Norbert Hinske. Akal, Madrid, 2000; *Crítica de la razón pura*. Traducción de Manuel García Morente; edición abreviada, introducción, notas y anexos de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Tecnos (Grupo Anaya), Madrid, 2002; *La polémica sobre la crítica de la razón pura - (respuesta a Eberhard)*. Introducción de Claudio La Rocca; traducción y notas de Mario Caimi. Antonio Machado Libros, Madrid, 2002; *El conflicto de las facultades, en tres partes*. Traducción y estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza, Madrid, 2003; *Crítica del discernimiento*. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas. A. Machado Libros, Madrid, 2003; *Prolegómenos a toda metafísica. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio*. Estudio introductivo y análisis de las obras Francisco Larroyo. Porrúa, México, 2003[8]; *Crítica de la razón pura*. Porrúa, México, 2003[12]; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica, la paz perpetua*. Porrúa, México, 2003[13]; *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro. Fondo de Cultura Económico - Casa Abierta al Tiempo - Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004; *¿Qué es la ilustración? - y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza, Madrid, 2004; *Reflexiones sobre filosofía moral*. Traducción, estudio introductorio y notas de José G. Santos Herceg. Sígueme, Salamanca, 2004; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Comentarios de H. J. Paton; edición de M. Garrido; traducción de Manuel García Morente y Carmen García Trevijano. Tecnos (Grupo Anaya), Madrid, 2005; *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo; traducción de Concha Roldán Pandero y Robert Rodríguez Aramayo. Tecnos (Grupo Anaya), Madrid, 2006; *Cómo orientarse en el pensamiento*. Traducción de Carlos Correas. Quadrata, Buenos Aires, 2006; *Crítica de*

la razón pura. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas Ribas. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, Bogotá-Buenos Aires, 2006.

Literatura

Allison, Henry E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Traducción de Dulce María Granja Castro. Universidad Autónoma Metropolitana-Anthropos, Barcelona, 1992; Arrillaga Torrens, Rafael. *Kant y el idealismo trascendental*. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1979; Bennett, Jonathan. *La crítica de la razón pura de Kant*. Alianza, Madrid, 1979; Birbeny, Norbert. *Kant y el tribunal de la conciencia*. Prólogo de José Luis Aranguren, Gedisa, Barcelona, 1994; Bourgeois, Bernard. *Filosofía y derechos del hombre: desde Kant hasta Marx*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, Embajada de Francia, Bogotá, 2003; Brandt, Reinhard. *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*. Casa Abierta al Tiempo, Goethe Institut, DAAD, Plaza y Valdés Editores, México, 2001, Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1997; Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. 3 vol. Herder, Barcelona, 1986; Corazón González, Rafael. *Kant y la ilustración*. Rialp, Madrid, 2004; Cordua, Carla y Torretti, Roberto. *Variedad en la razón: ensayos sobre Kant*. Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1992; Deleuze, Gilles. *La filosofía crítica de Kant*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Cátedra, Madrid, 1997; Goldmann, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant*. Traducción de José Luis Etcheverry. Amorrortu, Buenos Aires, 1945; Hartnack, Justus. *La teoría del conocimiento de Kant*. Traducción de Carmen García Trevijano y J. A. Lorente. Cátedra, Madrid, 1988[6]; Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. Fondo de Cultura Económica, México, 1996[2]; Iribarne, Julia Valentina. *La libertad en Kant: alcances éticos y connotaciones metafísicas*. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1981; Jiménez Moreno, Luis. *Immanuel Kant*. Ediciones del Orto, Madrid, 1985; Martínez Marzoa, Felipe. *Releer a Kant*. Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1989; Mays Vallenilla, Ernesto. *El problema de la nada en Kant*. Revista de Occidente, Madrid, 1965; Natorp, Pablo. *Propedéutica filosófica. Kant y la escuela de Marburgo. Curso de pedagogía social*. Porrúa, México, 1975; Pozzo, Ricardo. *El giro kantiano*. Akal, Madrid, 1998; Rábada Romeo, Sergio. *Kant: problemas gnoseológicos de la "crítica de la razón pura"*. Gráficas Cóndor, Madrid, 1969; Robinet, André. *El pensamiento europeo de Descartes a Kant*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984; Schultz, Uwe. *Kant*. Traducción de Francisco Payarols Casas. Labor, Barcelona, 1971; Turró, Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Centro de documentación kantiana, Universidad Autónoma Metropolitana - Itztapalapa, México, 1982; Vanni-Rovighi, Sofia. *Introducción al estudio de Kant*. Traducción de Ramón Ceñal. Fax, Madrid, 1948; Villacañas Berlanga, José Luis. *Kant y la época de las revoluciones*. Akal, Madrid, 1997; Vivas Hurtado, Selnich. *Análisis de ¿Qué es la ilustración? y Capítulos escogidos de la Crítica de la razón pura*. Voluntad, Santafé de Bogotá, 2000; Walker, Ralph. *Kant: Kant y la ley moral*. Traducción de Andrés Lema Hincapié. Norma, Santa Fe de Bogotá, 1999.

ÍNDICE ONOMÁSTICO[1]

[1] En este índice:

– Aparecen en versalita los nombres de los filósofos y de los hombres de cultura pertinentes en el desarrollo del pensamiento occidental. En negrita se indican las páginas en las que se trata temáticamente al autor y en cursiva las páginas de los textos.

– Aparecen también en cursiva los nombres de los críticos.

– En caracteres normales aparecen todos los nombres que no pertenecen a las clasificaciones anteriormente mencionadas

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL

Quinta Parte
HOBBES, LOCKE, BERKELEY Y HUME

Octava parte
IMMANUEL KANT

Nuestro presente viviente tiene tras sí no sólo el horizonte del yo como lo que acompaña todas nuestras representaciones, sino la fuerza del imperativo categórico que funda la moralidad en el sentido secular del término. Pero, como un telón de fondo se encuentra, más atrás, retrospectivamente, la comprensión racional de Dios, el *more geometrico demostrata*, la crítica de la religión. Compuesta así la escena, esto es lo que se encuentra en este cuarto volumen de la *Historia de la filosofía*, de Spinoza a Kant, obra de los profesores Giovanni Reale y Dario Antíseri.

Se trata de un proyecto filosófico en diálogo, que permite la comprensión, pero, igualmente, el orientarse para ir en busca de más radicales fundamentos. De ahí el surtido de fuentes y textos que acompañan la exposición. Como en los otros volúmenes, aquí el estudioso encuentra cuadros sinópticos y mapas conceptuales que orientan no sólo el aprendizaje, sino también la investigación.


ISBN: 978-958-715-079-7



